



مصطفى الكيلاني

أيديولوجيا العنف

التواصل المستحيل - التواصل الممكن

أيديولوجيا العنف

التواصل المستحيل ـ التواصل الممكن

وزارة الثقافة
مكتبة الأسرة الأردنية / مهرجان القراءة للجميع

* أيديولوجيا العنف
* المؤلف: مصطفى الكيلاني
* الناشر: وزارة الثقافة
شارع صبحي القطب
المتفرع من شارع وصفي التل
ص.ب. ٦١٤٠ - عمان - الأردن
تلفون: ٥٦٩٦٢١٨ / ٥٦٩٩٠٥٤
فاكس: ٥٦٩٦٥٩٨
Email: info@culture.gov.jo

* الطباعة: مطبعة أروى ٤٨٩٢٦٨٦
* رقم الإيداع لدى دائرة المكتبة الوطنية (٣١٩٦ / ٧ / ٢٠١٥)

دراسات

مصطفى الكيلاني

أيديولوجيا العنف

التواصل المستحيل ـ التواصل الممكن

المحتوى

تصديـــر

أيّ عقل هذا الّذي يحرّم دَماً بشرياً
و يستبيح دَماً بشرياً آخر ؟!

الحدثُ رسالةٌ، و صائغوها و المُمضون عَلَيْها هُمْ سِتّون مثقّفاً أمريكيّاً، يُدرّس معظمهم في أشهر الجامعات بالولايات المتّحدة الأمريكيّة، و تاريخ الحدث هو فيفري ٢٠٠٢ . و قد تَرجمت أهمَّ أجزائها و علّقت عليها جريدةُ «لوموند (le monde) الفرنسيّة بتاريخ ١٥ فيفري ٢٠٠٢ . أمّا المثقّفون فهُم ينتمون إلى الاتّجاهيْن الديموقراطيّ و المحافظ المعتدل، بل إنّ أغلبهم من الاتّجاه الأخير. و من هؤلاء نذكر فرانسيس فوكوياما، «نبيّ» العَوْلمة و المنتصر للديموقراطيّة اللّيبيراليّة الّتي يعتبرها مستقبل العالم و الإنسانية جمعاء، في القرن الحادي و العشرين، وصامويل هانتنغتون «النبيّ» الآخر، منظّر «صدام الحضارات»، و دانيال باتريك موينيهان، من مجلس الشيوخ، المُنَظِّر الأخلاقيّ، ودافيد بلانكنهورت الّذي انتصر للعائلة في الولايات المتّحدة الأمريكيّة و دَعَا إلى إحياء نفوذها بعد أن تبيّن له خطر تراجُع سلطة الأب، و ميخائيل والْزِرْ الفيلسوف و المؤرّخ و المفكّر السياسيّ الّذي فصل بين «الحروب العادلة» و«الحروب الجائرة» وأعاد النظر في علاقة الحرب بالأخلاق، و روبرت بوتنام

الّذي حذّر من فصل المجتمع الأمريكيّ عن تراثه القوميّ و حمّل التلفزيون مسؤوليّة الانفصام، و ميخائيل نوفاك المحافظ الّذي انتصر للأخلاق المسيحيّة في مجتمع هيمنة أحكام السوق و عادات الاستهلاك، و أميتاي إتزوني عالم الاجتماع و المنتمي سابقاً إلى سلاح الجوّ الإسرائيلي و مستشار الرئيس الأمريكيّ السابق كارتر، ثمّ كلينتون، كما أفاد بالمشورة، و في عديد المرّات، توني بلير...

إنّ حجّة هؤلاء المثقّفين واضحة في مقدّمة الرسالة و خاتمتها و في متعدّد محاورها، وهي الانتصار المُعْلَن للحرب ضدّ أفغانستان و ما سيعقبها من حروب ممكنة في الشهور و الأعوام القادمة باسم تنوير العالم و تمثيل الإنسانيّة في الدفاع عن الحريّة و الكرامة و حقوق الإنسان. كما تنصّ هذه الرسالة الموجّهة إلى كافّة سُكان المعمورة، و إلى مثقّفي العالم على وجه الخصوص، على أنّ منفّذي عمليّات ١١ سبتمبر ٢٠٠١ هم الإسلاميّون، من المسلمين العرب تحديداً...

فتتصدّر الرسالة مقدّمة تُشَرّع الحرب و تعتبرها أداةً لا بديل لها في معالجة أوضاع لا يُمكن تغييرها إلاّ بالسلاح.

و بهذا النزوع المكشوف إلى القوّة تسقط أقنعة مثقّفين لتظهر وجوه أخرى لـ «منظرين عسكريّين» ينتصرون في الظاهر لمجموع قيَم أخلاقيّة، هي في الواقع السياسيّ الأمريكيّ، والجغرا ـ سياسيّ، مزيج من مبادئ ليبيراليّة ديموقراطيّة وأخرى مسيحيّة مُحافظة، كَأن يسعى الظاهر الليبيراليّ إلى تلميع صورة نواة خلقيّة لِذات قوميّة، أساسها دينيّ، يُقرّ مبدأ التميّز و التفوّق على سائر الذوات القوميّة الأُخرى.

فكيف يتواصل الظاهر و الخفيّ في نصّ الرسالة، اللّيبيراليّ و المُحافظ، الكونيّ و القوميّ، الحوار مع الآخر و رفض الآخر حدّ التخطيط لاستيعابه ونفي وجوده المختلف؟

و إذا الرسالة في استقراء بدْئيٍّ استعداء لا ينكشف بصريح العبارة، للحاجة إلى قوّة الحجّة تبريرًا لِحجّة القوّة، كالّذي يرِدُ مبادئَ خمسةً في المقدّمة، و مفادها أنّ جميع البشر يولدون أحرارًا متساوين في الحقوق والكرامة استنادًا إلى الفصل الأوّل من بيان إنشاء منظّمة الأمم المتّحدة، و أنّ الفرد هو أساس المجتمع، و لذلك تُدعى كلّ الحكومات في العالم إلى احترام وجوده والدفاع عن مصالحه الماديّة و المعنويّة، و أنّ جميع الناس مدعوّون إلى البحث في الحقيقة الكامنة في المعاني والغايات الأخيرة للحياة، وأنّ لكلّ شخص حريّة الرأي والاعتقاد، و أنّ القتل باسم الله و الدين جريمة في حقّ الإنسان تتناقض وكونيّة الاعتقاد الدينيّ.

وحينما يتطرّق أصحاب الرسالة، إثر التصدير، إلى الأسباب الكامنة وراء أحداث ١١ سبتمبر، يقرّون بأنّ الأمّة الأمريكيّة تجاهلت بعض المجتمعات الأخرى، بل أخطأت أحياناً في فهم حقوقها. إلاّ أنّ ذلك لا يبرّر حدوث الهجمة الإرهابية، إذْ يتأكّد أنّ الجريمة حَدَثت من أجل قتل الآخر و ليس لها أيّ قصد سوى كونها تستهدف الحكومة كما تستهدف المجتمع الأمريكيّ ونمط عيشه. لذلك ارتأى المثقّفون الستّون إعادة التفكير في نمط الحياة الأمريكيّة دون التفريط في الأسس المرجعيّة ممثّلةً في قواعد أربع:

1- ليس الإنسان وسيلة بل غاية، و ذلك باعتماد المرجع القيميّ الخاصّ بإنشاء الولايات المتّحدة الأمريكيّة الّذي ينصّ على كرامة الفرد و المساواة بين

جميع البشر في الحقوق والواجبات، بِقطع النظر عن اختلاف الجنس والعِرق واللون.

2- تنزع قيم المجتمع الأمريكيّ إلى الكونيّة، إذْ تخصّ و تشمل جميع البشر، كالّذي تردّد في خطبة الوداع لِجورج واشنطون، و خطاب جتّيسبورغ، والخطاب الافتتاحيّ لإبراهام لِنكولن، و رسالة الدكتور مارتن لوثر كنج من سجن برمنجهام.

3- تؤمن بالحوار في مناقشة المسائل الخلافيّة.

4- تدعو و تنتصر لِحُرّيّة الرأي و الاعتقاد.

فيستطيع أيّ إنسان في العالم أن يكون أمريكيّاً و عالميّاً في ذات اللحظة إذا سعى إلى احترام هذه المبادئ الأربعة و العمل بها.

إنّ المفارقة العجيبة في نصّ هذه الرسالة تكمن في موقف مزدوج، لعلّه ناتج عن المشترك بين اتّجاهيْن مختلفين، و إنْ وصل بينهما مجتمع واحد وإملاءات واقع سياسيّ في ظرف تاريخي استثنائيّ مُلزم للجميع.

فلم يعد المثقّف، نتيجة ضغط اللّحظة، ذلك الكائن المختلف في مجتمع التعدُّد، لا الازدواج الدّال على سلطة الواحد المطلقة، كأنْ تقوم حجّة هؤلاء جميعاً على أنّ الحرب يمكن أن تحدث استجابةً لموقف أخلاقيّ ودفاعاً عن حقوق الإنسان و انتصاراً على الإرهاب، و بذلك تفقد الصفات القبيحة الّتي اتّفق المفكّرون الأحرار و دعاة حجّة العقل في الثقافة الإنسانية على إثباتها عند بيان بشاعة الحرب وفضح طابعها اللاّ-إنسانيّ. فكيف تنقلب المفاهيم فجأة لدى مثقّفي الغرب من الأمريكيّين ، وتتراجع قوّة الحجّة أمام حجّة القوّة فيضحي الساسة والمثقّفون على حدّ سواء أجهزة تنفيذ في أيدي من يملكون

سلطة المال والسلاح؟ أيّ عقل هذا الّذي يُشرّع قتل الأبرياء في أفغانستان وفلسطين والعراق بتعلّة مقاومة الإرهاب؟ و أيّ إرهاب يَسِم به البعض أولئك الّذين يدافعون عن الأرض والعِرْض ويستميتون في ضَمان وجودهم ضدّ من يسعى إلى إبادتهم تماماً ، أو تحويلهم إلى عبيد في مملكة السادة الكونيّة، تُجّار العالم الجديد وسماسرته؟ وأيّ إرهاب، هذا الّذي لا يُسَمّى إرهاباً، و بِاسمه ينتهكون أجواء و يستبيحون دماء أبرياء و يهدمون منازل و يلوّثون الهواء والماء والتراب، ويُحاكمون بالشبهة و يعذّبون و يغتالون؟ و أيّ عقل هذا الّذي يحرّم دماً بشرياً ويستبيح دَماً بشريّاً آخر؟ و هل توجد في الواقع «حرب عادلة» وأخرى «غير عادلة» ؟ألم يعلّمنا التاريخ أنّ حروباً عديدة شنّها أناس للدفاع عن قيمةٍ ثمّ استحالت أداةً لمواجهةِ القيمة ذاتها و تجسيد أبشع صور الدمار، كغيرها من الحروب الّتي يُراد بها مزيد الهيمنة و الفتك بالآخر؟

أليس من تعاسة الفكر أن يدعو مثقّفون في مطلع القرن الحادي والعشرين إلى الحرب العادلة «في زمن توحيد العالم باسم العولمة» وإنشاء «مجتمع المعرفة» الكونيّ ؟ هل «موت التاريخ» و«الإيديولوجيا» و«الأوطان التقليديّة» يعني أيضاً موت الساسة والمثقّفين بعد أن استحالوا أدوات في خدمة أحكام السوق و«الآلة العسكريّة»؟ و هل بالإمكان إكساب حرب مّا، مهما كان الحافز عليها، صفات أخلاقيّة ؟ كيف يسمح المثقّف لنفسه بالقيام بدور غير ثقافيّ في موضوع يستلزم التعبير عن نداء الضمير إلى نبذ العنف و سفك الدماء؟ أليس الحوار الخاصّ بأحداث ١١ سبتمبر ٢٠٠١ جزءاً من الحوار المتعلّق بموضوع الجريمة و العقاب وحقوق الإنسان عامّةً ؟ أليس من واجبنا أنْ نُحدّد مُرتكب جريمة ١١ سبتمبر بالأسماء و الدوافع و القرائن والتفاصيل

الدالّة على ثبوت التهمة وتكليف أطراف القضاء للنظر في القضيّة ؟ وما صلة شعب أفغانستان بمُرتكبي الجريمة المذكورة ؟ و هل من حقّ دولة ضمن عدد هائل من الدول، ومن حقّ أمّة، هي واحدة من عدد ضخم من الأمم ، أن تُنَصّب نفسها الجلاّد و الضحيّة معاً، وصاحبة القرار الأوحد للتدخّل العسكريّ هنا أو هناك في الخارطة الكونيّة، وتتّهم هذا البلد بالإرهاب و تعلن براءة بلد آخر في قائمة تتّسع وتضيق حسب الظروف والأهواء؟

لقد أدّت رسالة المثقّفين الأمريكيّين دورها في تبرير شنّ الولايات المتّحدة الأمريكية حربها على شعب أفغانستان، ثمّ العراق، والإعداد لحروب أخرى قادمة، كما استطاع هؤلاء بذلك إثبات إرادة التوحُّد بقطع النظر عن صواب الفكرة أو خطئها.

ولكنْ، أيْنَ ردُّ مثقّفي الأمم الأخرى على هذه الرّسالة ؟ أين ردُّ مثقّفينا العرب ؟

بهذا السؤال الأخير تتأكّد الحاجة المعرفيّة إلى الخوض في موضوع «أيديولوجيا العنف» السائدة اليوم ، وصياغة فصول هذا الكتاب بدْءاً بمحاولة توصيف «سياسة الحرب» ومروراً إلى الكشف عن «الكلّيانيّة الجديدة» بتشريع ليبيراليّ، ثمّ الخوض في«المثاقفة المستحيلة ـ المثاقفة الممكنة »، يليه استقراء أحد الأمثلة على الاستشراق الغربيّ، ووصولاً إلى بيان مختلف مفاهيم العولمة في راهن الفكر العربيّ.

وما القصد من هذا التناول البحثيّ إلاّ السعي إلى تفكيك «أيديولوجيا العنف» لنفي مقولة «الحرب العادلة» بدْءاً ، إذِ الحرب في كلّ الأحوال هي قتل الذات بقتل الآخر، لأنّ المشترك بينهما هو الانسان في عالم موحِش لا يستدعي

من الكائن سوى الانفتاح على صنْوه الّذي هو الكائن. كما يُراد بهذا الكتاب الإسهام المتواضع ، من موقع الذات العربيّة المقموعة المحاصرة، في بلْوَرَة خطاب جديد للتواصل في هذا الزمن الصعب الّذي تمرّ به حياة الكائن وواقع الكينونة.

الفصل الأول

«سياسة الحرب» إلى أين؟

1- حجة القوّة

حينما انتصرت العَوْلَمة لاقتصاد السوق وعادات الاستهلاك الجديدة وتوحيد العالم، بعيداً عن الحدود التقليديّة، بوسائل الإعلام والاتّصال الحديثة، ظنّ الجميع أنّ عصر الإيديولوجيا ولّى دون رجعة مع انقضاء الحرب الباردة وتفكّك الاتّحاد السوفياتيّ وانهيار المنظومة الاشتراكيّة، كما شاع في الأذهان أنّ حرب الخليج الثانية هي آخر الحروب في القرن العشرين وفي تاريخ الإنسانيّة جمعاء.

إلاّ أنّ هذا الظنّ أخذ في التلاشي عند انتقال مجال التطاحن إلى ما يسمّى يوغسلافيا سابقاً واستمرار الاعتداء على العراق بين الحين والآخر ومحاصرته ثمّ احتلاله بعد احتلال أفغانستان، واعتماد سياسة المكياليْن في التعامل مع القضيّة الفلسطينيّة والإعداد لحروب أخرى قادمة، بعضُها وشيك وبعضها الآخر آجل، في تقدير الدراسات الجغرا - سياسيّة والإستراتجيّة.

وبناءً على هذه الوقائع الّتي لا تقبل الشكّ أو الدحض انكشفت للعيان

أيديولوجيا العوْلَمة الّتي هي في الأساس أيديولوجيا «سياسة الحرب» بمفهوم قائم على التضادّ في سالف قاموس السياسة والحرب.

لقد شاع في السابق أنّ السياسة تختلف في الماهيّة والفعل عن الحرب. فإذا تعالت قوّة الحجّة تراجعت حجّة القوّة، وإذا استحال أيّ اتّفاق يُرضي كلاًّ مصالح المتنازعين كانت الحرب الّتي هي أداةٌ للتغالُب الّذي يستلزم الرجوع إلى السياسة باعتبارها قاعدة ندرك بها البدء والمرجع لِأيّ نزاع أو تواصُل بين دولة وأخرى أو بين أمّة وأمّة مُغايرة.

كذا هي الحرب إمكانٌ بغيض تلتجئ إليه القوى المتنازعة كلّما استحال أيّ اتّفاق. وكما تستلزم السياسة الالتجاء إلى الحرب ضمن آخر إمكاناتها القصوى تقتضي الحرب، بعد حدوث إمكانها الأقصى، اللواذ بالسياسة.

2- دمج السياسة في الحرب

إلاّ أنّ «سياسة الحرب»، في أيديولوجيا العولمة اليَوْم، كَسْرٌ واضح لهذه القاعدة بدَمج السياسة في الحرب الّتي أضحت اختياراً إستراتجيّاً؛ فهي الأداة والغاية بتنويع أشكالها وواجهاتها وخُطَطها ومراحلها، وقد بدأت تظهر ملازمةً لحياتنا اليوميّة بواسطة حضورٍ دائم مكثَّف حدوثاً على الأرض وإعلاماً وافتراضاً إلى أن أخذت تفقد صفة الغرابة لتأنس بها العين الرائية والذهن المتقبّل. فأينما اتّجه المرء بدت له صُوَر الحرب مكثّفةً مختلفة ماثلةً هنا وهناك، في ألعاب الأطفال الإلكترونيّة، وفي نشرات الأخْبار التلفزيونيّة والإذاعيّة، وفي الصحف والمجلاّت وأخبار الناس في المقاهي ومواطن الشغل وشتّى الأماكن العموميّة. وكأنّ العالم اليوم، وقد استحال

مـدينةً كبرى واحدةً، بَحْرٌ يكتظّ بمشاهد العنف الواقعة والممكنة افتراضاً أو تخييلاً كالّذي يحدث في الخفاء من صراعات حادّة بين الأجهزة المخابراتيّة في الاقتصاد وتطوير المعارف والمهارات والتقنيات والوسائل التكنولوجيّة، وفي الشؤون الأمنيّة والسياسيّة والعسكريّة. فأضحى المشهد العسكريّ ملازماً للإعلام ومفتوحاً على مختلف محطّات الإرسال التلفزيونيّ وأوسع الفضاءات، بواسطة الأقمار الاصطناعيّة الجاثمة على سماء هذا الكوكب الّذي أضحى سجين شلاّل الأضواء الساطعة المؤذية حدّ العشَا أو العماء، بمعنى البصيرة.

لقد ارتفع راعي البقر بفرسه إلى أبعد الآفاق حالماً بمُقاربة النجوم كي يرسم له صورة البطل الّذي يقهر الجميع دون أن يتجاسر أحَد على مجرّد التفكير في مواجهة كبرياء عظمته، بعد أن آل إليه أمْر سيادة العالم بأسره، رغم ما يتراءى بين الحين والآخر من علامات قُوى إقليميّة أخرى ممكنة قد يكون لها شأن في مستقبل الأعوام.

3- العولمة و«سياسة الحرب»: بدْءُ سقوط الأقنعة

فهل يجوز لُمنظّري العولمة اليوم الاستمرار في نفي طابعها الأيديولوجيّ والتسليم بانقضاء التاريخ منذ انتهاء الحرب الباردة وانتصار النظام اللّيبيرالي الساحق على النظام الاشتراكيّ المقابل ؟

كذَا تتّضح العَوْلمة تجميعاً لمختلف الاقتصادات الوطنيّة على أساس دعم اقتصاد السوق الواحدة الكونيّة ورفض حقّ الاختلاف في الانتماء الحضاريّ والثقافيّ، وخاصّة في بلدان الجنوب.

وكما يتجاذب أيّة أيديولوجيا المثال والواقع، المنشود والموجود، الوهم والحقيقة، تحرص إيديولوجيا العولمة على تأكيد حقّ الشعوب والأمم والأفراد في الاختلاف، مع تأكيد حاجة الجميع إلى التآلف والتواصل والتعاون، في حين تسعى في الاتّجاه الآخر إلى فرض هيمنتها على أساس اعتبار ذاتها مالكة الحقيقة وسيّدة الموقف وصاحبة الشرعيّة المطلقة الّتي ترخّص لها تسيير العالم كما تريد، وبالأسلوب الّذي ترتضي، كما ترتّب البلدان والقارّات والأمم والشّعوب تبعاً لخارطة تتّخذ الولايات المتّحدة الأمريكيّة وإسرائيل مركزاً لها. وما البلدان والأمم الأخرى إلاّ أحزمة أمنيّة تتفاوت في مدى القيمة الاستراتيجيّة وتستجيب لحاجة المركز إلى الغطاء الأوروبيّ وإلى الطاقات الحيويّة ووفرة الأسواق في خدمة نظام الاستهلاك العلميّ.

إنّ أيديولوجيا «سياسة الحرب»، بناءً على السالف، مجموع خطوط عامّة كبرى بدأت تتّضح معالمها في الأعوام الأخيرة. و قد عجّلت بانكشاف عديد خباياها أحداث ١١ سبتمبر ٢٠٠١، والّتي تظلّ أسبابها ودوافعها مجهولة إلى حدّ هذه الساعة، رغم الجزم بأسباب ودوافع قد تُقنع البعض وتمتصّ غضب الشعب الأمريكيّ ولكنّها لا تُقنع الكثير. و يمكن توضيح هذه الخطوط كالآتي:

ـ الحرص على اليقظة التامّة للإبقاء على وضع الانتصار الساحق الّذي حقّقته اللّيبراليّة الجديدة، وتعطيل أيّ إمكان لاسترجاع القوّة كما كانت داخل ما تبقّى من المنظومة الاشتراكيّة، مع التأهّب لمواجهة أيّ تقارب ممكن بين روسيا والصين والهند، أو قيام أيّ تكتّل إقليميّ قد يغيّر موازين

القوى ويُعيد إنشاء قوّة ثانية مضادّة تُقارب أو تُماثل القوّة الأمريكية.

- التخطيط الدقيق لمواصلة الهيمنة على منابع النفط، والعمل أيضاً في اتّجاه السيطرة على منابع الغاز الّذي سيعوّض الطاقة النفطيّة في المنتصف الثاني من هذا القرن إلى جانب الطاقتيْن الشمسيّة والنوَويّة، كما تردّد في عديد الدراسات الإستراتيجيّة الخاصّة بمستقبل الطاقة في العالم. فتُعتبر روسيا و إيران والدول المجاورة لبحر قزوين الدائرة الحمراء الأكثر أهميّة عند استحضار منابع الطاقة المستقبليّة، أي الغاز.
- تجريد الدول الواقعة داخل الدائرة النفطيّة من وسائل القوّة، وتحديداً ما يُسمّى «أسلحة الدمار الشامل»، وذلك للدفاع عن أمن إسرائيل الّذي هو جزء من أمن الولايات المتّحدة الأمريكيّة ومواصلة سياسة الهيمنة.
- وجوبُ تصفية جيوب المعارضة الكونيّة تبعاً لِمُخطّط مرحليّ يراعي الظروف العاجلة والآجلة. و قد اتّضح هذا القصد في تصريحات الرئيس الأمريكيّ بوش الابن المتكرّرة بخصوص الحكومات والمنظّمات الإرهابيّة في العالم وضرورة مقاومتها وتصفيتها بالسلاح، وذلك باعتماد خطّة طويلة المدى وبرامج مرحليّة.

وكأنّ أحداث ١١ سبتمبر ٢٠٠١ عجّلت في الكشف عن بعض هذه المقاصد الهادفة إلى تثبيت سياسة الحرب، أوْ لَعَلّ الوقوع في دائرة التأثّر المباشر بما حدث أربَك الموقف الأمريكيّ ليخلط اليوم بين الإرهاب وحقّ الشعوب في الحريّة والكرامة وتقرير المصير.

- وبناءً على الأسس السالفة الذكر، فإنّ الأخطار الّتي تتهدّد أمن الولايات المتّحدة الأمريكيّة وحليفتها إسرائيل تتمثّل في أخطار عاجلة لها علاقة

مباشرة اليوم بالنفط والإسلام، بعد أن كانت بالأمس القريب مُجسّدة في النفط والشيوعيّة، وأخطار آجلة يمكن اختصارها في الغاز والشيوعيّة في شكلها الجديد بزعامة الصين الشعبيّة، أو الغاز والتحالفات الممكنة الإقليميّة بين بلدان عظمى كالصين وروسيا والهند، أو حدوث توحُّد بلدان إسلامية مِحورُه إيران أو باكستان، أو تقارُب عربيّ جادّ في شكل تعاون اقتصاديّ يؤدّي إلى سوق عربيّة مشتركة . . .

4 - الانتصار لحقوق الإنسان مقابل قتل الإنسان

و إذا أيديولوجيا « سياسة الحرب»، بناءً على الخطوط العامّة السالفة الذكر، تبشير في الظاهر بحضارة الإنسان وضمان سعادته، وذلك بالاستجابة لِمختلف حاجاته الماديّة والمعنويّة، وهي العمل في الخفاء على سلب إرادته وإخضاعه لأِحكام الاستهلاك في نظام السوق الكونيّة ومقاومة السياسات المُضادّة الّتي تسعى إلى الاختلاف والتحرّر، بشنّ حرب دائمة عليها، تُستخدم فيها جميع الوسائل، فلا تنحصر في الآلة العسكريّة، بل تشمل أيضاً الإعلام والمعلوماتيّة والاقتصاد . . .

لذلك يتجاذب أيديولوجيا «سياسة الحرب» العَوْلَمِيّة الانتصار للحريّة وحقوق الإنسان والمساواة بين مختلف الشعوب والأمم والثقافات والحضارات، وواقع الهيمنة الحريص على تقسيم العالم جغرافيّاً إلى شمال وجنوب، وديموغرافيّاً إلى أغنياء وفقراء، أي سادة وعبيد.

و كما تختلف مراتب السادة في الشمال فإنّه بالإمكان ترتيب العبيد تَبَعاً لما تقدّمه حكومات الجنوب وشعوبه من إرضاءات وتضحيات لسادة

العالم تجسيداً فعليّاً للولاء والطاعة، أو الصمت والرضا بالمُقرّر و الموجود مقابل مساعدات ماليّة وقروض، أو إعادة جدولة لها أو إسْقاط حينما تستجيب لقرارٍ مّا يخْدم مصالحها العاجلة أو الآجلة.

5 - الوجه الآخر للمشهد: الحرب على «سياسة الحرب» قادمة

و كما تفترض وتتمثّل أيّة أيديولوجيا أنصاراً وخصوماً لها فإنّ أعداء أيديولوجيا «سياسة الحرب» العَوْلميّة اليوم كُثُر، بل هم في تزايُد مذهل، كرفْضِ «عَوْلمة الائتلاف» والبطالة والتدخّل السافر في شؤون البلدان والحكومات الوطنيّة واندلاع الغضب داخل بلدان الشمال ذاته حيث يمارس سادة النظام اللّيبيرالي الجديد نفوذهم شبه المطلق، كتراجُع حريّة الفرد الغربيّ في السنين الأخيرة والتنكّر لمبادئ حقوق الإنسان والعمل ضدّ الثوابت القيميّة الّتي حقّقتها مختلف الثورات في البلدان الغربيّة وانتشار البطالة وتلويث البيئة...

وإن استطاعت أيديولوجيا «سياسة الحرب» العَوْلميّة المقنّعة بشلاّل الضوء وانفجار الحالة المشهديّة وإكساب الوجود صفة المهرجان الدائم بواسطة واجهات الاستهلاك ومواطنه المتعدّدة دفْع الملايين إلى العزوف عن العمل السياسيّ لحصره في عَدَدٍ محدودة من التكنوقراطيّين وتهميش المثقّفين في جلّ بلدان العالم؛ فإنّ الوقائع الراهنة تشي بظهور حسّ سياسيّ جماهيريّ جديد يعي أخطار «عَوْلمة الائتلاف» ويستعدّ للوقوف ضدّ تيار التدجين الغالب على الأفراد والمجموعات، بل إنّ المواقف المتناثرة في تركيب الأحزاب السياسيّة المعارضة التقليديّة في الغرب بدأت تتقارب بما يشبه وَسَطاً

ويساراً معتدليْن في مواجهة يمين متطرّف جديد يدّعي في الظاهر مُحاربة مختلف أشكال الكلّيانيّة ويخترق الملفوظ الليّبيراليّ من الداخل لإفراغه من أيّ محتوى تحرّري ودفعه إلى كُلّيانيّة الواحد المتغطرس المنتشي بما حقّقه من نصر ساحق على خصمه التقليديّ المتمثّل في الكُليانيّة الاشتراكيّة. وكأنّ الكُلّيانيّة الشيوعيّة تستحيل كُلّيانيّة ليبيراليّة. وما سعت إلى فضحه الآلة الإعلاميّة اللّيبيراليّة في سالف الأعوام، من تجاوزات لحقوق الإنسان، أضحى مُماثلاً تقريباً لما يحدث اليوم في العراق وأفغانستان و فلسطين المحتلّة.

فأيّ رفاهٍ هذا الّذي ينتزع من الفرد اسميّته ويحوّله إلى رقم تافه في حاسوب الاستهلاك الكونيّ؟

وأيّ عَدْل هذا الّذي يُسوّي بين الجلاّد والضحيّة ؟ وأيّ عقل هذا الّذي يحرّم دماً بشريّاً ويستبيح دماً بشريّاً آخر ؟

6 - «سياسة الحرب» اليوم بين الخَوف والخَوف المضادّ

فإذا سعينا إلى تثبيت المتحرّك الخاصّ بأيديولوجيا «سياسة الحرب» تبيّن لنا مجموع سمات يمكن اختصارها في المُعرِّفات الوظيفيّة التالية :

- تحرص «سياسة الحرب» على مراجعة الدور الرياديّ للعمل السياسيّ في إدارة الشؤون العامّة للأوطان، كأنْ يحتلّ اقتصاد السوق صدارة المشهد الكونيّ لينحصر بذلك دور السياسة في تَيْسير تدفّق الرساميل وانتقالها عبر مختلف البلدان دون قيد أو شرط.
- تعتمد «سياسة الحرب» وسائل اتّصال حديثة لتدجين الكائن الفرد

وإخضاعه لتأثيرات الصورة الضوئيّة، فيُضحي رقماً في شبكة التواصل الاستهلاكي الكونيّ. ويقتضي هذا الأسلوب الجديد في التخاطب مغالبة القوى الطبيعيّة الكامنة فيه وإخضاعه، شأن الحواسّ والذهن، لدائرة البصر كي يذعن تماماً لِخدر الفرجة وراهنيّة اللحظة ويفقد رغبة الحرّيّة والاندفاع والمبادرة فيه، كما يفرّط بوعي قسريّ في حقّ المُواطنة والاختلاف ويُسلّم للآخر بِمُطلق حريّة التصرّف في شؤونه.

وإذا «سياسة الحرب»، بناءً على هذا الاستنزاف لطاقات الحياة في الكائن، مغالبة للسياسة، عامّةً، وانتصار لنقيضها الّذي هو الإذعان للأمر الواقع والعزوف عن ممارسة أبسط الحقوق السياسيّة كالانتخاب وإبداء الرأي، وبذلك يصبح الأفراد أشباحاً في مدينة يحكمها في الواقع و الافتراض سماسرة العالم وَوَاضعُو قوانينه الاستهلاكيّة.

- تضع «سياسة الحرب»، كما أسلفنا، خارطة جديدة للعالم تُجسّد بمركزها وتخومها الدَنيّة والقصيّة حرص القوّة الأعظم الوحيدة اليوم في العالم على ضمان تفوّقها الدائم في مختلف الميادين السياسيّة والاقتصاديّة والعسكريّة. و نتيجة الخوف الدائم من ظهور قوّة أو قوى مُغالبة أخرى تفرض واقعاً جغرا - سياسيّاً وإستراتيجيّاً جديداً بقوّة السلاح، أي بواسطة حرْب أو حروب ممكنة، إقليميّة على وجه الخصوص، فقد تأكّدت الحاجة الدائمة إلى الآلة العسكريّة بغية التدخّل السريع عند الاقتضاء ومنع أيّ مشروع يهدف إلى تثْنية قوّة الهَيْمَنَة الكونيّة أو تكثيرها.

نتيجة لهذا الشعور الدائم بالخوف والارتباك تَبْدو «سياسة الحرب» متناقضة بين تسامح المبدأ - المثال الّذي ينصّ على احترام حقوق الإنسان،

وبين زجريّة الآلة العسكريّة الّتي تتدخّل هنا وهناك وتتعمّد أحياناً كثيرة قتل الأبرياء والاعتداء السافر على الضعفاء.

- تنصّ «سياسة الحرب» ضمنيّاً على ترويع جلّ القادة السياسيّين والشعوب المستضعفة في العالم، كما تدعو إلى الضرب الموجع لأيّة محاولة تهدف إلى الوقوف في وجه تيّار «عولمة الائتلاف» بشروط الدولة الأعظم. وعلى هذا الأساس تُفهم الحملات العسكريّة المتتالية ضدّ العراق، وحرب أفغانستان، والدعم اللاّمشروط لإسرائيل، والمعاقبة الاقتصاديّة لأِيّ بلد يخرج عن قانون الطاعة والامتثال.

- تعمل «سياسة الحرب» على محاصرة الثقافات الأخرى بانتزاع رغبة الاختلاف الكامنة فيها وإكسابها الصفة الفولكلوريّة لِتيسير الطرائق الهادفة إلى تطبيق أحكام السوق، وتذويب مختلف الاقتصادات الوطنيّة في منظومة واحدة يسوسها قانون الاستهلاك الكونيّ الواحد.

الفصل الثـاني

«الكُلّيانيّة الجديدة بتشريع ليبيراليّ»
الظاهرة الإشهاريّة وتعبيريّة الاحتفال
في مواجهة النقيض المأتمي

1- بين سيميولوجيا الظاهرة الإشهاريّة والسؤال الأنطلوجيّ المنبثق منها والحافّ بها، يتنزّل هذا المبحث الّذي يتناول مَوْضوعاً هو في صميم وجودنا الاستهلاكيّ الراهن، ويُجاوز الحدّ الاستهلاكيّ إلى مجال الرغبة بِمختلف أبعادها الحسّيّة وآفاقها الرمزيّة ونقيضها المتربّص بها الماثل فيها الّذي هو الموت.

ولئن اختلفت الحياة والموت في الماهيّة والوظيفة والمعنى المُمْكن، فالاتّفاق ماثل في ضَرْب خاصّ من الإشهار البدائيّ المُتَدَاوَل القريب من الدلالة الفِقهيّة الكامنة في تراثنا ووجودنا الراهن، كأن يكتسي الزواج رَوْنَقاً خاصاً ويُشرَّع تماماً بالإشهار، كذلك تشييع الجنازة الّذي يُشْبه، بحضور المجموعة، احتفال فرح الولادة المحكوم بِحُدود الفرد والأسرة والعشيرة والوظيفة الاجتماعيّة.

إن الحياة والاستهلاك والإشهار مثلّث مفاهيميّ تتواصل أضلاعه كي تُؤدّي معنى واحداً تقريبياً مشتركاً، ومفاده أنّ الكائن البشريّ، بالمنظور

الأنطلوجيّ، يحْيا ليهلك ويستهلك في الأثناء مَا به يَحيًا. غير أنّ حياة الإنسان تختلف بالضرورة والقصد عن حياة الكائنات الأخرى، بقوانين التعايُش داخل بنية مجتمعيّة تقتضي توزيع الأعمال والوظائف.

ومَا الإشهار، على هذا الأساس، إلاّ وجه لتنظيم الحياة الجماعيّة حَسَب حاجات الأفراد في ذواتهم، والحاجة العامّة إلى التواصل المادّيّ والنفسيّ.

فلا غريب في أن يتجاور الهلاك والاستهلاك دَلاَلَةً في اتّجاهٍ، شأن التَجَاوُر اللّسانيّ العربيّ، والحياة والاستهلاك في اتّجاهٍ آخر أنطلوجيّ، وتنتظم حياة الفرد والمجموعة بما يُعلنه الجميع للجميع أو البعض السائد للجميع المَسُود من قواعد وقوانين.

فلا حياة، إذَنْ، بلا إفناء، ولا فناء بلا حياة، ولا حياة بلا رغبة، ولا رغبة بلا اشتهاء، ولا اشتهاء بلا سعي إلى تحقيق الرغبة أو بعضٍ منها.

إلاّ أنّ الإشهار الّذي نروم الخوض في أسئلته ضمن هذا البحث ينزاح عن مجال الدلالة الفِقهيّة، أو المعنى الأنطلوجيّ، إلى الرغبة بوظائفها الاستهلاكيّة الراهنة.

فكيف تشتغل الظاهرة الإشهاريّة سيميولوجيّاً، بمختلف الوسائل المُتاحة اليوم في واقع الاتّصال؟ وكيف تؤدّي معنى الرغبة في اتّجاه التدليل المُطابق حيناً والتدليل المُوحي حيناً آخر؟ كيف تنتصر للحياة على الموت عند بيان القيمة الاستهلاكيّة وتُقارب تدلال (signifiance) الموت في أقصى حالات التدليل الرمزيّ، لِما في الاستهلاك من معنى دفين للهلاك المتربّص بالكائن المندَسّ في صميم العلامة الاحتفاليّة المُلازمة للظاهرة الإشهارية؟

2- وليس أدلّ على سياق الظاهرة الإشهارية اليوم من الطور الميديولوجي الراهن، كما أوضحه ريجيس دوبري (Régis Debray)، ضمن الأطوار الثلاثة الكبرى في تاريخ الإعلام والاتّصال بَدْءاً «بالمجال الكلاميّ» (Logo - Sphäre)، ومُرُوراً «بالمجال الخطّيّ» (Grapho - Sphäre)، ووصولاً إلى «المجال التلفازيّ» (Vidéo - Sphäre)، الطور الّذي نَحيًا فيه راهناً [1].

وقد عرّف دوبري «المجال التلفازيّ»، وتحديدا «وسطه الاستراتيجيّ»، بالفضاء في حين اقترن مثاله بالفرد وتحدّدت صورة الزمن فيه بالحاضر واتّجه إلى الشابّ باعتباره نموذجاً أمثل للاستقبال. كما اعتمد الصورة الضوئيّة في الأساس، وصِيغ نظامه الرمزيّ بصناعة الأيقونات ليتّخذ له الإعلام مرجعاً قيميّاً، والتنافس تشريعاً بإثبات مدى الاقتدار على الظهور والإبْهار والتوسّل بنِسْبيّة الرأي وأولويّة الاستهلاك والنجوميّة، خلافاً للقدّيس أو البطل الأسطوريّ أو الاجتماعيّ أو السياسيّ في أزمنة سالفة. لذلك يَمْثُل التلفاز أهمّ أداة لإثبات القيمة المرجعيّة للمنتوج المُشْهَر، والرؤية المشهديّة أساساً لبيان البعد الرمزيّ، كما يُحَدّ «مركز الجاذبيّة الذاتيّة» بالجسد (Sensorium)، خلافاً للنفس (Anima) والضمير (Animus) في العَصْرَيْن السابقين [2]، الّذي هو مجمع حواسّ متيقّظة حدّ الاستنفار أحياناً بما يظهر في شلاّل الضوء الّذي لا ينقطع من صُوَر تتّجه مباشرة إلى العين لتصطفّ وراءها كلّ الحواس في خدمة دماغ طيّع ينبهر لما يُقَدَّم له من ملفوظات إشهاريّة تدعو إلى الاستهلاك الدّائم دون انقطاع، وتُوَسِّع آفاق الحاجة بإنشاء عادات استهلاكيّة جديدة.

وليس أسْر العين، في واقعنا الميديولوجيّ الراهن، إلاّ بَعْضاً من أَسْر

الكيان الفرديّ المُجْمَل مُمَثّلاً في الحواسّ والعقل والخيال والحدْس، كَأَنْ يفقد الجسد بدائيّتَه الطبيعيّة (توحّشُه بلُغة بعض الفلاسفة) كي يخضع لنظام خاصّ يُضحي به كتلةً واحدة متراصّة مُدَجَّنة، فيختار ما لا يختار أو يتوهّم أنّه يختار ما يُريد، ولكنّ الّذي يريد ليس في الواقع إلاّ وَهْماً يندسّ في عادات استهلاكيّة ثبّتها الإشهار بِمُختلف وسائله داخل وعي الفرد وَلاَ وَعْيه.

وإنْ خطّط المُشْهِر، في المستوى الإجرائيّ لتطوير الملفوظ الإشهاريّ استجابَة لحاجة الكائن البشريّ للتجديد الدائم وعبر أحدث الوسائل والتقنيات، فالمعنى الإيديولوجيّ المُلازم للدلالة الاقتصاديّة، المندسّ في أدقّ تعبيرات حضورها، يتخطّى حدود الظاهرة في اشتغالها التقنيّ الحِينيّ إلى ضَرْب من التدلال الميتولوجيّ الحديث، تلك القيمة الرمزيَّة المتخيَّلة المُضافَة للقيمة التسليعيّة الّتي تنشأ نتيجة تكرار النداء اليوميّ الداعي إلى الاستهلاك، الشبيه بالمُنبّه إلى خطر التفريط في لذّة أخرى مختلفة، المنتصر للحياة على الموت، باعتبار الحياة لا تحدث إلاّ مرّة واحدة ويستحيل تكرارها نتيجة الهلاك المتربّص دَوْماً بالكائن والكيان.

لذلك يكتسي المنتوج بالإشهار قيمة أخرى، غير قيمته الماديّة، تستمدّ طاقتها التأثيريّة من وهج الحياة ذاتها ومن الطابع الاحتفاليّ الغالب عليها لمُغالبة المَلل والتكرار والشعور المأتميّ بالنهاية المحتومة.

وإذا المنتوج الّذي يرغب الكائن في شرائه، بقطع النّظر عن ثمنه الباهظ أحياناً، والتصديق بما يُقدّمه المُشهِر من صفات للمنتوج وهاجس الخوف من نفاده وتَرَسُّخ الاعتقاد بِنَفْعِه وَجَدْواه علامات تُؤَكّد ما للسلعة من مدلول

«صَنَمِيّ» خاصّ حافّ بها، تلك القيمة المُضافة للسلعة الّتي لا يمكن حَدُّها بثمن، المُؤثّرة أحياناً في الثمن ومُذْكِيَة نار الرغبة والدّافعة الأولى إلى الاستهلاك دون الإقرار بانفصالها عن الحاجة. فهي بمثابة اللّباس الكاسِي لجسد الحاجة، ذلك الاقتدار المذهِل على مخاطبة أعماق الرغبة حدّ مقاربة التخوم النائية لنِزعة البقاء، بما يتراءى نقيضاً لها، شأن الحالة الإيروسيّة المهدّدة دائماً بالانقطاع لما يَمْثُل في الأثناء من قوّة جاذبة تُحوّل اللّذة إلى حُطام، والرغبة إلى شعور حادّ بالخوف.

وكما تتملّك المَقامِر رغبة تكرار فعل اللعب خوفاً من فقدان أيّ أمل في الرّبح، ولعلّه الشعور الدفين بالخوف من فقدان أيّ أمل في الحياة أصْلاً، يندفع المستهلك في عصرنا الميديولوجيّ برغبة جامحة إلى مغالبة القلق تجاه أسئلة المصير بالانغراس في راهنيّة لحظة الاستهلاك حدّ الهوس، لأنّ « عبادة الحاضر»، على حدّ عبارة ريجيس دوبري، تعني الانتصار للتأجيل والإرْجاء على مواجهة قضايا المستقبل وفاجعة الحدّ الأخير للوجود الفرديّ. لذلك تسعى المؤسّسة التجاريّة الرأسماليّة إلى الإبقاء على الحرّيّة الفرديّة شكلاً باحترام حقوق الإنسان في الظاهر، لاستلاب هذه الحريّة في واقع التداول الاستهلاكيّ بالحرص الدائم على تفجير طاقات الرغبة وتكثير الحاجات والتنبيه إلى الخطر الأخير (انقضاء الحياة) في ضمنيّ الملفوظ الإشهاريّ الّذي هو أشدّ الأخطار تأثيراً في الإنسان الفَرْد.

فكيف تشتغل الظاهرة الإشهاريّة؟ وما هي عناصر تركيبها؟ وما هي وسائلها وتقنياتها التواصليّة؟

وما القصد بإثارة هذه الأسئلة الثلاثة إلاّ الحرص على توفير المُعْطيات

النظريّة الّتي تساعد على فهم أبعاد التدليل بالمطابقة والإيحاء في تركيب الظاهرة السيميولوجيّ واشتغالها الوظيفيّ لمحاولة الإجابة على سؤال البدء الخاصّ بتعبيريّة الاحتفال في مواجهة النقيض المأتميّ. . .

إنّ العلامة الإشهاريّة بعض من العلاميّة (Sémiologie) العامّة، هذا العلم الواسع الّذي هو بمثابة البنية التحتيّة لمختلف العلوم الإنسانيّة، كأن يحوّل الممارسات الاجتماعيّة والتاريخيّة إلى أنظمة دالّة بالبحث في العلامة، والفاعل، والوضعيّة الاجتماعيّة والتاريخيّة (3). فهي الحضور المشهديّ بالصور الساكنة أو المتحرّكة القادرة على التأثير في المتلقّي لأداء غرض تجاريّ. إلاّ أنّ سرّ هذا التأثير لا يكمن في السّلعة ذاتها وقيمتها التجاريّة أو الاستهلاكيّة المباشرة؛ بل إنّ لغة التواصل الإشهاريّ تُخفي لغة ثانية تستمدّ طاقتها الإيحائيَّة من علاقة الإشهار بالفنّ، كأن يساعد الفنّ التشكيليُّ على إكساب المعلّقة الجداريّة قيمة جماليّة تُكسب المنتوج المُشهَر بهرجاً خاصاً، كالألوان الزاهية المثيرة والأشكال المتداخلة المتناسقة المصحوبة بالحوار أو الحوار بصوت واحد يصدر عن كائن وَرَقِيّ، أَوْ يَعْمل الإخراج السنمائيّ والتلفزيونيّ على إكساب الومضة الإشهارية طابع الشريط السنمائيّ البَرْقيّ الّذي يكتنز فيه تعبيريّة الصورة وبلاغة الحرف وإيحاء الموسيقى لأداء وظيفة واحدة، وهي الانتصار للمنتوج والدعوة إلى استهلاكه ضمن الاحتفال بالحياة والإقبال على مختلف مُتَعِها ولذائذها.

غير أنّ صلة الإشهار بالفنّ تظلّ إشكاليّة في الأساس، حسب دراسات المختصّين في هذا الشّأن، ذلك أنّ القيمة الجماليّة في المَلْفُوظ الإشهاريّ لا تنحصر في ذاتها، شأن العمل الفنّيّ، بل تتخطّى مستوى الخصوصيّة

الجماليّة إلى الاجتماع والاقتصاد والأخلاق(4).

3- وإذا بحثنا في تطوّر الظّاهرة الإشهاريّة بدت لنا في البَدْء علامة شفويّة، ثمّ كتَابَةً، فكِتَابَةً مُختصرة، فخطاباً بَصَرِيّاً وُضِعَ لِغَرَضٍ إعلاميّ مباشر، يتّخذ الشعار والاختصار الدالّ والإشارة الخاطفة سبيلاً له.

وكُلّما شهدت العلامة الإشهاريّة مزيداً من التطوّر تنامت الحاجة إلى الفنّ، باعتباره مَنْهَلاً يُغذّي باستمرار طاقة الإيحاء في العمل الإشهاريّ دون التخلّي عن تدليل المطابقة، وإذا الفنّ ليس إلاّ عُنْصُراً مُكَمِّلاً للنّواة الدلاليّة المرجعيّة المحكومة بَدْءاً وحُدوثاً وانتهاءً بالمدلول التجاريّ.

وإذا بحثنا في الأداة الفنّيّة المعتمدَة تأكّد لنا الجمع بين الحِسّ الفنّي الشعبيّ والخيال الإبداعيّ الفرديّ عند المؤالفة بين العنصرَيْن بُغية تأنيس الملفوظ الإشهاريّ وتحقيق الإدْهاش معاً، بواسطة هذا التّركيب المُزْدوج.

وكما تتعاقب المراحل في تاريخ الفنّ المعاصر تكتسي الظاهرة الإشهاريّة تاريخاً خاصاً يُلازم تاريخ الفنّ العامّ، كالرمزيّة الماثلة في المعلّقات الجداريّة لعَام ١٨٨٠، والمستقبليّة في زمن الحرب الكونيّة الأولى، وحتّى الثلاثينات من القرن العشرين مُروراً بالتأثيرات التكعيبيّة في مطلع العشرينات من القرن المُنْصرم.

ولئن اتّصفت الظاهرة الإشهاريّة باقتباس عديد وسائل الإبلاغ عن الفنّ، فقد استعار الفنّ من الإشهار الحضور الميدانيّ خلال العقد السادس من القرن العشرين، مثل تَزْيين الساحات العُمُوميّة، بما يُؤدّي وظيفة إشهاريّة وفنيّة مُشتركة، كَحُضور قارورة هائلة لشراب الكوكاكولا، على سبيل المثال، في ساحة كُبْرى.

ويستمرّ التواصل بين الظاهرة الإشهاريّة وتطوّر الحركة الفنيّة بالتَمَثُّل السرياليّ القائم على تجريد الأشكال عند رسم الوقائع بواسطة مشاهد تنقل الأشياء المُشْهَرَة إلى التخييل لتستحيل بذلك تهويماً للذّة خارج حدود المنتوج المُشْهَر، بل يضحي هذا المنتوج، بِفِعْل التَجْريد الفنّيّ السريالي، مُرَادفاً للذّة. وقد أمكن بالصورة الضوئيّة تثوير وسائل الإبلاغ الإشهاريّ وتطوير تقنياته، فاكتسى الإشهار بذلك ما وراء دلاليّاً، كما أسلفنا، ذلك البعد الإيحائيّ الكامن في أعماق الأسطوريّ بتعبيريّة الفنّ دون فقدان السّمة النفعيّة؛ إذ الإشهار ظاهرة متعدّدة المنابع والتأثيرات، تستقرّ في البدء والمرجع داخل منظومة اقتصاديّة ما وتحيل بالضرورة على سياق مجتمعيّ، وتخاطب جسداً ونفساً لذات فرديّة أو جماعيّة، وتدين باللّحظة (الآن) دون الانقطاع الكامل عن الماضي أو النسيان المطلق للمستقبل، ذلك المصير المسكوت عنه المحتجب وراء اتّساع اللحظة وتفاقم الحالة الاحتفاليّة في مهرجان اللّذة والحاجة إلى الاستجابة لندائها الملحّ المتجدّد.

فكيف تختلف الوسائل الإشهاريّة لتأتلف في منظومة علاميّة واحدة؟ كيف تتواصل لتتغاير أو تتغاير لتتواصل؟

4 - فإذا حاولنا توصيف الظاهرة الإشهاريّة بدت لنا ضرورة الإحالة على وسائل الاتّصال الجماهيريّ الخمس الشّهيرة الّتي هي الصحافة، والمعلّقة الجداريّة، والإذاعة، والتلفاز، والطرق السيّارة للمعلومات (Internet).

وبناءً على هذا التنوّع في الملفوظات الإشهاريّة يتّضح لنا أنّ للإشهار قصداً مرجعيّاً يتمثّل أساساً في توسيع دائرة الانتشار السلعيّ ضماناً للرّبح

العاجل أو الآجل، إذ الإقبال على السلعة مدفوع، في الأساس، برغبة الشّراء في حين يسعى الإشهار إلى ترسيخ هذه الرّغبة بإنشاء عادات استهلاكيّة جديدة في ظلّ اقتصاد حرّ تنافسيّ دون التّسليم المطلق بأنّ الإشهار رهين السّوق الرأسماليّة، بل تعود نشأته إلى زمان ضارب في القدم[5]. غير أنّ خطّة التّرويج للسلعة داخل مجالات وطنيّة وكونيّة استلزم تطوير العمل الإشهاريّ بإحداث وسائل وتقنيات اتّصاليّة جديدة داخل النّظام الرأسماليّ.

وإذا بحثنا في الأطوار الكبرى لتاريخ الظاهرة الإشهاريّة، بدت لنا المعلّقة الجداريّة أقدم وسائل الاتّصال الإشهاريّ، تليها الصحافة منذ القرن التاسع عشر. أمّا الطور الثالث، فهو يحدّ زماناً بالقرن العشرين عند ظهور الإشهار الإذاعيّ لأوّل مرّة عام ١٩٢٢ في الولايات المتّحدة الأمريكيّة، ثمّ الإشهار بواسطة الصور الضوئيّة المصاحبة لعروض الأشرطة السينمائيّة، عقبها الإشهار التلفزيونيّ منذ ١٩٤٧.

لقد راهنت البلدان الرأسماليّة المتقدّمة على الإشهار وأنفقت أموالاً طائلة في استخدامه لأنّها اعتبرته دعامة أساسيّة لاقتصادها، في حين ظلّت البلدان الاشتراكيّة سابقاً والبلدان النامية متردّدة غير مقتنعة بجدواه رافضة له أحياناً حسب الإحصاء المقارن الّذي أنجزه ستايف (Joachim Marcus Steiff) عام ١٩٧٠ في الموسوعة الكونيّة الفرنسيّة [6].

إنّ إنفاق الدّول الرّأسماليّة المتقدّمة الأموال الطّائلة على تنمية العمل الإشهاريّ بواسطة تنظيم المعارض، وتوفير مختلف الفضاءات لتبليغ الرسالة الإشهاريّة لعامّة النّاس، والمراهنة المرحليّة والإستراتيجيّة على

جدواه تعدّ من أهمّ الوسائل الاستثماريّة، لذلك اعتبرت اقتصادات هذه البلدان الإشهار اختياراً إستراتيجيّاً لا محيد عنه.

ولكنْ، ما الّذي يقضي رواج سلعة وكساد سلعة أخرى وهما المتشابهتان في الصفات الماديّة حدّ التماثل أحياناً؟ أليس العامل النّفسي الناتج عن تأثير العمل الإشهاريّ هو الّذي يحتّم الإقبال على منتوج دون آخر باتّباع العلامة التّجاريّة وما يحفّ بها من دلالة رمزيّة تتخطّى حدود الموصوف الماديّ للمنتوج إلى الرّغبة الملحّة في استهلاكه، بعد النداء المتكرّر إلى شرائه والتنبيه التفضيليّ إلى قيمته المطلقة؟

فيكمن تأثير الملفوظ الإشهاريّ أساساً في الإيحاء المبثوث في الدّعوة إلى الاستهلاك بواسطة سحر الصورة وعذوبة الكلمة ورشاقة الإيماءة، بل يتقاطع الإيحاء والمطابقة لأداء رسالة واحدة، الغرض منها إبهار المتقبّل وتوسيع أفق الاستجابة للحاجة بالرغبة الّتي هي جزء هامّ من الحياة ذاتها، باعتبارها مهرجاناً لا يُعاش إلاّ مرّة واحدة، ومآله الانقضاء. لذلك تتملّك المستهلك حال شبيهة بالحال الهستيريّة الخافتة، أو حال الإدمان بتكرار فعل الشراء بحثاً عن الشراء، بحثاً عن رواء نفسيّ لا يمكن أن يتحقّق.

وقد أدرك المشهر، شأن المنتج الرّأسماليّ، التفاوت بين مختلف الطبقات والفئات الاجتماعيّة. لذلك اتّسع مجال الإشهار كي يشمل جميع السلع، من البيت الفاخر والسيّارة، مروراً بالثلاّجة والغسّالة والتّلفاز، ووصولاً إلى موادّ الاستهلاك اليوميّة من غذائيّة وصحيّة وغيرها... فتحقّق بذلك الانتشار الجماهيريّ الواسع بمخاطبة كلّ النّاس والطّبقات والفئات والأجيال، مع تخصيص الملفوظ الإشهاريّ تبعاً للانتماء

الاجتماعيّ ، أو الجنس ، أو العمر ، أو الجيل ، أو البلد ، أو الثقافة ، أو الحضارة لضمان انتشار المنتوج في سائر بلدان العالم . . .

فكيف تتفاوت مستويات المطابقة والإيحاء في اشتغال مختلف وسائل الإشهار؟ وكيف تتواصل أطراف الخطاب الإشهاريّ؟

يعتمد الإشهار الصحافيّ في أهمّ أدوات اشتغاله :

أ ـ **العلامة الخطّيّة**، ذلك النصّ المكتوب الّذي يصاحب صورة المنتج ويقدّم لمستقبل الملفوظ الإشهاريّ أبرز صفات المنتوج .

ب ـ **التّشخيص بالصّورة**، كأن يظهر المنتوج لوحده أو ضمن موقف شبيه بالموقف المسرحيّ لإبراز فائدته المادّيّة وقيمته الرمزيّة معاً .

ج ـ **التنصيص الصريح على الاستهلاك**، بإثبات أفضليّة المنتوج وبيان قيمته التّجاريّة في المجال التّنافسيّ .

د ـ **مخاطبة البعد الآخر للمتقبّل وتحديداً المخيال**، وبذلك لا تنحصر قيمة المنتوج في التَمظْهُر الأيقونيّ، بل يتّسع مجال التّدليل الإشهاريّ بالإيحاء الرّمزيّ .

إلاّ أنّ الإشهار الصحافيّ، عند المؤالفة بين مختلف هذه السّمات ، يبدو أقرب إلى التّحسيس والمطابقة والإشارة منها إلى التخييل والإيحاء والرّمز . . . وعند النّظر في صلة الحرف بالصّورة وتعدّد الألوان وتجاورها المتناسق يتّضح لنا أنّ النصّ المكتوب لا ينحصر في عدد محدود من الألفاظ ، بل يطول بما يتآلف والسياق القرآنيّ للمجلّة أو الجريدة ، كأن يذكر المشهر بواسطة الحرف بعض الصفات التجاريّة مثل مدّة الاستهلاك والثمن ومعلومات أخرى تخصّ عناصر التّركيب ، أو التنصيص على القيمة الطبّيّة

وطريقة الاستعمال إذا تعلّق الأمر بمنتوج صحّيّ، كمادّة تنظيف أو مرهم. . .

وتعتمد المعلّقة الإشهاريّة التّقنيات ذاتها، مع اختلاف جزئيّ يعود إلى أنّ المعلّقة محكومة بسياق مكانيّ حسّيّ واحد تغايراً مع سياق الاستقبال الصّحافيّ المتعدّد حسب الأفراد القرّاء. . . لذلك يستدعي التّعليق بحثاً ميدانيّاً دقيقاً، كأن يبحث المُشهِر له عن ساحة كبرى، في مكان زاخر بالحركة المروريّة، ويحرص في الآن ذاته على استخدام الوسائل التّالية:

أ ـ ضخامة المعلّقة مع صياغة ملفوظ مختصر واختيار العلوّ اللاّزم وتوفير الإضاءة الليليّة الجذّابة، كما يظهر المشهد الإشهاريّ ذاته بملصقات ذات أحجام مختلفة، وفي مواطن تُخصّص لهذا الغرض.

ب ـ النّزوع إلى المطابقة، كأن يرد الإيحاء خافتاً لحاجة المُشهِر إلى التّصريح بقيمة المنتوج الماديّة دون التّخلّي الكامل عن الإيحاء بالإلماح إلى بهجة الحياة وتحقيق السعادة.

ج ـ تغليب صورة المنتوج على مختلف العناصر التعبيريّة الأخرى، إذ يسعى منتج المعلّقة الإشهاريّة إلى تنزيل المنتوج داخل فضاء المعلّقة وتوظيف كلّ العلامات الأخرى للمساعدة على إبراز صورته بشكل جذّاب لافت للنّظر، كأن يختار منتج المعلّقة الإشهاريّة غالباً الألوان المشرقة الجذّابة، كالأحمر والأصفر والأزرق والورديّ والبنفسجيّ. . .

د ـ إظهار المنتج بأسلوب لافت للنّظر أيضاً، وفي ذلك إيغال مقصود في تدليل المطابقة بالإشارة الحسيّة الّتي لا تدع مجالاً للتّرجيح.

وإذا المعلّقة، بناء على هذا الثبت العلاميّ، وسيلة إشهار ذات تقنيات

خاصّة، تتجاور والملفوظ الإشهاريّ الصحافيّ وتبدو أكثر احتفاليّة وحضوراً حسيّاً مباشراً. . .

وتتوسّل الومضة الإشهاريّة التلفازيّة بالصورة الضوئيّة وجماليّة تأثيرها العاجل بواسطة المرئيّ المختصر، وذلك باعتماد التَقنيات التالية:

أ ـ **الملفُوظ ـ الومضة الّذي** يستلزم الاختصار توظيفاً سينمائياً عالي القيمَة التقنيّة، باستخدام مشهد حركيّ أو حركيّ وحواريّ معاً لِعَرْض المُشهَر.

ب ـ الإيحاء، وهو عنصر ثابت ضروريّ في الإشهار التلفازيّ، كأن يتآلف المحسوس والمتخَيَل في إثبات المنتوج وإكسابه أبعاداً أخرى جماليّة بالمُشَاهَدَة.

و يُعتبر الإشهار بالطُرُق السيّارة للمعلومات (Internet) أسلوباً آخر مختلفاً، كَأَنْ تُنفق الشركات التّجارية أموالاً طائلة لاقتحام هذا المجال وتتنافس في إنشاء مواقع لها خاصّة.

ومن الوسائل المعتمدة في هذا النوع من الإشهار:

أ ـ **استخدام البيانات الكتابيّة الخاصّة** بنشأة الشركة أو المؤسّسة وبيان أهميّة الإنتاج ومدى الانتشار الجماهيري داخل البلد الواحد أو في العالم.

ب ـ توظيف علامة تجاريّة خاصّة مصحوبة باسم شركة الإنتاج وعنوانها.

ج ـ استخدام صورة المنتوج المميّزة.

د ـ الدعوة إلى التواصل التّجاريّ المباشر، بإبرام العقود والصَفَقَات.

5- إنّ الظاهرة الإشهاريّة، كما أسلفنا، بعض من كلّ وليست كلاً

قائم الذّات. فهي مؤسّسة تشتغل حسب قواعد وعادات خاصّة، بما يشبه التعاقد الضمنيّ بين المشهِر والمشهَر والمشهَر والمستهلك...

إلاّ أنّ المستهلك هو الأصل الّذي تنتظم من أجله الرسالة الإشهاريّة، لأنّه البدء والمرجع والغاية لأيّ عمل إشهاريّ. فتتعالق وسائل التدليل بالمطابقة (Dénotation) ووسائل التدليل بالإيحاء (connotation) في منظومة تعبيريّة واحدة، هي العمل الإشهاريّ الّذي يخاطب الرّغبة وحلم الرّغبة في ذات اللحظة، وينتزع من الحواسّ عفويّتها البدائيّة كي تصبح أليفة مطيعة.

إنّ الرّغبة في واقع البدء اندفاع، حريّة، تواصل حميم مع الطّبيعة، اختلاف، فناء طبيعيّ. وهي عند التوظيف التّجاريّ، عادة أو عادات استهلاكيّة. وهنا يمسي الإيحاء قناعاً للقصد الأوّل، إخفاءً مفتعلاً لما يطابق المنتوج المُشهَر ورغبة الامتلاك الماثلة في القصد الإشهاريّ.

ولأنّ التواصل بين الحياة والموت حقيقة وجود؛ فقد سعت المؤسّسة الاقتصاديّة بواسطة الملفوظ الإشهاريّ إلى الفصل بينهما وذلك للانتصار، بما لا يدع مجالاً للشكّ، للحياة على الموت، فأصبح الموت مرادفاً للهلاك بعد أن فقد صفة شرطيّته الملازمة للحياة. كما استحالت التكنولوجيا، بهذا التوظيف الرأسماليّ، أداة في خدمة «ميتولوجيا الاستهلاك» حرصاً على مزيد الانغراس في اللحظة بتغييب الماضي ونفي المستقبل أو تحويله إلى علامة مكمّلة لما يحدث في الآن الراهن.

ولئن تعدّدت وسائل الاتّصال الحديث وتقنياته في ظلّ عصرنا الميديولوجيّ، عصر المجال التّلفازيّ، بمصطلح دوبري، فإنّ مرجع السلطة

الإشهاريّة واحد إذ تعتمد، بمنظور ذرائعيّ (pragmatique)، العدد لخدمة الواحد، وتنتصر للسلعة على الكائن، وللرّقم على الاسم، والحاضر على الماضي والمستقبل، كما تستبيح أسر الجسد والاسم والذّات لأسر مجمل الكيان. وما الاستحواذ على الحواسّ، وخاصّة العين، إلاّ توظيف لميتولوجيا حادثة تسعى إلى استعباد الرغبة والالتفاف حول حاجات الكائن البشريّ الماديّة والروحيّة بسوق احتفاليّة تخفي حقيقة المأتم في ضجيج لحظة مبتورة متجدّدة غارقة تماماً في الضوء، رافضة للعتمة والصمت والإخلاد إلى التأمّل والتفكير خوفاً من يقظة الوعي والنجاة من غيبوبة مهرجان الفرح الاستهلاكيّ، وهْم الخلود في اللّحظة وباللّحظة.

الهوامش

1- ريجيس دوبري، «محاضرات في علم الإعلام العامّ (الميديولوجيا)»، ترجمة د. فؤاد شاهين ود. جورجيت الحدّاد، بيروت: دار الطليعة، ط ١، ١٩٩٦، ص٢٤٧- ٢٥٠ .

2 - السابق.

3- الموسوعة الكونيّة الفرنسيّة، المدوّنة ٢٠ .

4- الموسوعة الكونيّة الفرنسيّة، المدوّنة ١٩ .

5- السابق.

لقد عاد ستايف (Joachim Marcus Steiff) بتاريخ الظاهرة الإشهاريّة إلى ثلاثين قرناً خلت قبل ميلاد المسيح، زمن اعتماد الإعلان الكِتابيّ بالتّعليق الجداريّ الداعي إلى مجازاة من يساعد على إعادة عبدٍ آبق إلى سيّده، ثمّ ظهور هذه الوسيلة إثر احتجاب دام قروناً، وتحديداً في القرن الثامن عشر بعد الميلاد، وفي إنجلترا لمساعدة السادة المالكين على مواجهة العمّال الفارّين من الشّغل والمُخلّين بالتعاقد.

6- السابق.

الفصل الثـالث

المُثاقفة المستحيلة - المُثاقفة المُمكنة

1- أنطولوجيا الحوار

ما دلالات «القوّة» و«السلطة» و«النحن» و«الآخر» والمثاقفة (acculturation) تحديداً؟ كيف يتعاضد المجال المفاهيميّ ورَصْد الوقائع المحسوسة في راهن اشتغال القوّة والسلطة كونيّاً؟

إنّ القصد الأوّل والأخير من هذا التناوُل البَحْثيّ هو الخوض في موضوع الحوار باعتباره ظاهرةً أنطلوجيّة ووظيفةً تداوليّة ذات مستلزمات وسياقات حادثة وممكنة وخلفيّة نظريّة لأيّ عمل نقديّ، بما في ذلك «النقد الثقافي».

ولأنّ الحوار مشروط بتَعدُّد النبرات داخل الصوت المُفرد المتكلّم (افتراضاً) وبين مختلف الأصوات في واقع التداوُل؛ فهو ماثل في الصوت والصمت مَعاً، يتمحور حول ذاته مفهوماً ليندسّ في أيّ موجود متكلّم حدوثاً أو إمكاناً للحدوث، لذلك نراه يُقارب السلطة، أو لعلّه السلطة ذاتها بأشكالها الظاهرة والخفيّة، ويحمل نقيضها الّذي هو القوّة مفهوماً أنطلوجيّاً أو العنف تداوُلاً لسانيّاً حينما يتهدّد النبذُ الجذبَ وتستحيل السلطة قوّة

تتشكّل فَوضى من داخل النظام لتعصف به وتدكّ صروحه، أو ترتدّ على ذاتها لتستعيد مواطنها الخلفيّة داخل النظام الّذي لا يزال قادراً على دحْر قوى الدمار الكامنة فيه.

وبين السلطة والقوّة يمثل إمكان الحوار واستحالته؛ إذْ كُلّما أقرّت الذات وجود الآخر وتمثّلت هذا الوجود أمكن للسلطة أن تسوس القوّة بِضرْب من التشارُك الضمنيّ نتيجة استحضار الآخر ومحاولة فهمه، في حين تستبدّ القوّة بالسلطة وينتفي أيّ إمكان للحوار عند السعي إلى قتل الآخر حقيقةً أو مجازاً.

إنّ المُثاقفة، بهذا المعنى، إقرار صريح لسلطة الثقافة وثقافة السلطة مَعاً ضدّ القوّة الّتي هي رفض الثقافة والتثاقف أصْلاً، أي نفي الوجود بِرَفض الحوار ونفي الحوار بِرَفض الوجود.

2- الشرط الأوّل لِوُجود الأنا: الآخر

لقد تبيّن لغاستون باشلار (Gaston Bachelard) أنّ الإنسان ـ الفرد موجودٌ أساساً بالآخر، إذ الفرديّة هُنا ازدواج ضميريّ (أنا ـ أنت) ولا انفصال بينهما في الواقع، لأنّ الفرد موجود بالآخر واحِداً وَعَدَداً [1]. وإذا الكائن أشبه ما يكون بالكتلة الملتبسة الغامضة في بدْءِ تكوُّنها، وهو الكينونة الواعية تدريجاً بمدى الاقتدار على الحوار، إذ اللّغة الّتي تنشأ في الذّهن الفرديّ علامات حِواريّة ومنتوج حوار، والكلام تواصل يتّسع مجاله ويتعدّد ويعمق دلالةً بالحوار عند الانفتاح على الآخر.

كَذَا يُميّز مارتن بورر (Martin Bürer) بين وجهيْن للحوار: ذاتيّ،

ومع الآخر وإنْ تشاركا في تأكيد ظاهرة الازدواج، باعتبار الحوار الذاتيّ تواصلاً بين «الأنا» والـ «أنت» الماثل في الـ «أنا». أمّا الحوار مع الآخر فهو تواصل مُنفتح صَوْب الخارج بضرورات الداخل عند تحوُّل الكامن الضمنيّ المفترَض الفعليّ إلى حادث أكثر فعليّة بشروط اللحظة والحدوث الموقع (2).

3- أهمّ صفةٍ للحوار: القُدرة على الاستماع

ولأنّ أهمّ صفات الحوار هي الاستماع، فهو لا شكّ سليل «ثقافة الأذن»، تلك الحاسّة «النشيطة»، على حدّ عبارة باشلار، إذْ بإرهاف السمع نُدَلِّل على الرغبة في الإجابة (3).

فالإنصات فعل يقترن بالداخل والخارج مجالاً تواصُليّاً، وهو مدفوع بعلاقة الازدواج بين الـ «أنا» والـ «أنت» تَوَاصُلاً أنطلوجيّاً وتداوُليّاً إلى حدّ التسليم بأنّ الإنسان «كائن حِوَاريّ»، لأنّه يتكلّم بواسطة السَمَاع ويعي بالسماع أيضاً، ويفكّر ويتخيّل ويحلم ويحدس.

فليس العالم، نتيجة هذا التسليم بثقافة الأذن والاستماع في تقدير مارتن بورر، واحديّاً، بل هو مُزدوج بالنسبة للإنسان، عَوْداً إلى اللّغة الّتي هي « أزواج من الكلمات» عكس ما ساد من وهم مفاده أنّ اللّغة ألفاظ واحديّة المعنى، كأن يُدلّل كلّ لفظ منها على شيء بعينه، فتتباعد لتتجاور بالاستعمال. إنّ « أنا ـ أنت» في بنية الأنا، حسب منظور بورر، و «أنا ـ هذا» في تركيب الآخر، إذْ يمكن تعويض «هذا» بـ «هو» أو «هي» دون تغيير المعنى(4)، إثبات صريح للأصل المتحرّك المتعدّد النسبيّ الّذي يقتضي مرونة اشتغال الضمير في الداخل والخارج بالتواصُل والتخاطُب حدوثاً أو إمكاناً للحدوث.

فتتأكّد، عند تقليب الضمائر وتفكيك الضمير الواحد بحثاً عن المُتعدِّد الماثل فيه، الصفة الحواريّة في ذات الموجود وحركة الوجود معاً، كالتغايُر بين «أنا ـ أنت» و«أنا ـ هذا» [5] أو «الأنت» المتّصل الخاصّ «بأنا ـ أنت» [6] وليس أدلّ على هذه المرونة في اشتغال الضمير من تاريخيّة «الأنا» الّذي ينشأ داخل فضاء أوّل هو الحياة البدائيّة مع الطبيعة، تلك العلاقة الغامضة حيث الموجودات تتحرّك بحضورنا دون أن تصل إلينا و«الأنت» مشروع للوعي يلامس فينا عتبة الكلام، ويليه فضاءان حيث الانتقال من الحياة الطبيعيّة البِكْر إلى التواصل مع الآخرين (الناس) بأنْ يتشكّل «الأنت» فينا حامِلاً صفات الآخرين لِيُضحِي جزءاً من «الأنا» الّذي به نستطيع التكلّم والوعي. وإذا الفضاء الثالث مُحصّل خبرة الفضاءيْن السابقيْن حيث يمكن الالتقاء بالماهيّات الروحيّة وبلوغ القدرة على إدراك مجمل الكينونة[7].

كذا يختزل الازدواج «أنا ـ أنت» التآلف والتغايُر بين تاريخ الفرد وتاريخ الإنسانيّة جمعاء، إذ «الأنت» الفرديّ مدفوع إلى «الأنت» الأبديّ بأفق مفتوح. وفي كلّ «أنت» فرديّ حضور لهذا «الأنت الأبديّ» الّذي يقضي التواصل بين مختلف الأفراد، ويؤكّد حاجة الفرد إلى الآخر مُفرداً وجمْعاً بنُزُوع دائم إلى الانفتاح[8].

4 - صفة أخرى للحوار: انتفاء المحور الساكن للذات

هُنا ينكشف الأنا واحداً عَدَداً ولا معنى لذَات مطلقة خارجة عن سياق المكان والزمان، بل هي ذلك الحضور الموقعيّ، «الدازاين» بلغة مارتن هيدغر[9]، الذات السامعة بالكلام الناطقة بالسمع إذْ تتموقع في لحظة

ومكانٍ مُحدَّدَيْن وتقترن بالخطاب، باعتباره ملفوظاً يتّخذ له بالضرورة صفة سرديّة، ويتشكّل «الأنا» من خلاله سلسلة من الأفعال ليتعدّد ويحتجب بالانكشاف المخادع ويظهر عند الاختفاء كي يظلّ سؤال المتكلّم ماثلاً عند القراءة، يبحث له عن إجابةٍ مّا(10).

وإذا «الحُضور» مشروط بالغياب، بل إنّ الغياب ليس إلاّ وجهاً للحضور (11) لتتّسع بذلك آفاق الفرد، الكائن المختلف الزمنيّ الّذي يعي الوجود بالحاضر وفي الحاضر، ويستقدم إليه خبرة الماضي، ويندفع برغبة الاندثار في المستقبل(12).

إنّ الصفة الحواريّة وطابع النقصان في بيان ماهيّة الكائن وجهان لِحقيقة واحدة، إذْ تُؤكّد الصفة الحواريّة انتفاء المحور الساكن في بنية الذات واتّسامها بالمشروعيّة الماثلة في مرونة التحرّك والاشتغال ومدى الاقتدار على تجسيد الحضور في الغياب والغياب في الحضور. كما يجزم طابع النقصان بزمنيّة الذات ونسبيّتها وتعدّدها وتغيّرها، رغم تناظم نواتها الخاصّة الدالّة عليها وحاجتها الدائمة إلى الآخر عند الاستمرار في الوجود، بعد أن ثبت أنّ هذا الآخر جزء مندمج في الذات منذ أوّل لثغة إلى آخر حشرجة . . .

فإذا تعمّد الكائن نفي الصفة الحواريّة وأقرّ طابع «الكمال» بمنظور دينيّ أو عِرقيّ أو إيديولوجيّ؛ انزاح عن مفهوم الكينونة التواصليّ إلى المطلق الدُغمائيّ حيث الذات تستحيل كتلة متراصّة من المعنى شبه الساكن الّذي لا يقبل التنسيب أو الاختلاف للقبول أو الدحض.

فتتلاشى، نتيجة هذا الاعتقاد، الحاجة إلى الآخر بل يستحيل هَدَفاً للنفي والإقصاء أو الاغتيال، حتّى لكأنّه الرجوع إلى الوضع الطبيعيّ

البدائيّ حيث تتلاشى علامات الحضارة والثقافة مَعاً، وتستبدّ الحالة العُدوانيّة بأيّ وجه للتعالُق والتواصل.

5- الحوار ومرجع القيمة

إنّ مرجع القيمة، أيّة قيمة، يكمن أساساً في رغبة الوجود بَدْءاً الّتي تفترض نَواتاً لذَات متفرّدة مختلفة، وتشترط في الآن ذاته موضوعاً للرغبة وحافزاً عليها ومشاركاً فيها؛ إذْ لا إمكان لِتحقيق تلك الرغبة بإرادة واحديّة منفصلة تماماً عن إرادة الآخر. وكما تستلزم الرغبة لتحقُّقها الإرادة فإنّ الإرادة ملازمة للقوّة ومدفوعة بها دون التسليم بالكمال الّذي هو نقيض الرغبة والإرادة والقوّة معاً، على غرار ما ذهب إليه فريدريك نيتشه عند التسليم بأنّ «الأقوى» هو الّذي لا يمتلك حقائق ثابتة نهائيّة، بل يرفض التعصّب بجميع أشكاله وألوانه(13).

كَذَا القوّة» لا تعني بالضرورة العنف، وإنّما هي مرجع تلك القيمة حيث الرغبة والإرادة تدفعان حتماً إلى الفعل المختلف دون قتل الآخر. فيقيس نيتشه «كميّة القوّة» بمدى ما تُحدثه من تأثير وما تُنتجه من مقاومة، باعتبارها (أي القوّة) عنفاً في الأساس ورغبة دفاع ضدّ مختلف أوجه العنف الحادثة والممكنة(14).

فليس الحوار، إذن، خضوعاً كاملاً لإرادة الآخر، بل التزاماً بقيمة مرجعيّة مّا مُختلفة بالضرورة عن القيمة الأخلاقيّة الّتي سادت قروناً، وهي الداعية إلى الإذعان للأقوى بمفهوم سكونيّ للقوّة وبحتميّة غيبيّة أو وَضعيّة تُشرّع مطلقاً هيمنة فردٍ على فرد، أو أفراد آخرين أو فئة على فئة داخل

مجتمع مّا، أو دولة على شعب، أو دولة على دولة ،أو أمّة على أمّة، أو ثقافة على ثقافة. إنّ التغالُب علامة اختلاف بين ذات وأخرى، وهو الدالّ أيضاً على فِعليّة القوّة في الاتّجاهيْن خِلافاً للعنف، مرادف القتل، والعنف المضادّ الحافز على الثأر أو الانتحار واقعاً أو مجازاً بالرضوخ والانطواء.

لذلك تتّسع دائرة البحث في «الظاهرة الحِواريّة» بمنظوريْن متباعديْن، يُقارب الأوّل ماهيّة الكائن وواقع التنسيب والنقصان والاختلاف، ويلوذ الثاني بالشعار وأدْلجة المعنى لإخفاء دُغمائيّة الموقف الرافض للحوار أصلاً.

ويزداد هذا الموضوع اتّساعاً وتشعّباً عند استقراء ظاهرة «القوّة» في اقترانها بالرغبة والإرادة والقيمة، بل إنّ مُفكّراً في القيمة كبُول سيزاري (Paul Cesari) يقارب بينهما في الماهيّة رغم ما يبدُو مِن تضادّ عند الإقرار بأنّ الرغبة عند ظهورها على شكل دقيق تنضمّ إلى القيمة لتنتزع «شطرها»(15).

وكما للحوار صفة الانفتاح نتيجة مشروعيّة «الأنا» ومثول «الأنت» فيه بِدَلالتيْه «الزمنية» و«الأبديّة»؛ تتّخذ القيمة لها صفتيْ «الحدّ» و«الانفتاح»، الواقع وما يتجاوز الواقع على أساس القول بأنّ التعالي القيميّ في الوجود يتمّ بتَجاوُز المرء ذاته وليس بتجاوُز الوقائع نحو العالم» (16) .

إنّ «تجاوز المرء لِذاته» يعني بالضرورة نشدان القيمة المختلفة، وفي ذلك تدليل على وجود قيمة مرجعيّة للقِيم يستحيل تعيينها لإطلاقيّتها المفترَضة المحضة ووجود قِيم تتغيّر باستمرار تبعاً للرغبة والإرادة والحاجة الدائمة إلى الآخر، واحداً وعَدَداً باعتبار أنّ «التعالي القيميّ هو (. . .) تجاوُز الشخص ذاته بذاته في الفاعليّة الرامية إلى تحقيق قِيم مختلفة» (17) ونشدان آفاق

جديدة للقيمة، أو البحث عن قيمة أخرى مغايِرة ضمن المساءلة الخاصّة بالحوار.

6 - سؤال الحوار بين دكتاتوريّة الأغلَبيّة ودكتاتوريّة الأقليّة

إنّ استحالة الحوار تعني الموت واستبداد البُهمة بالكلمة. وتعطّل الحوار هو التغالب الّذي يحوّل سلطة الكلمة والقيمة والمعنى إلى عنف قاتل سرعان ما يجعل القوّة، بقطع النظر عن مدى سلطتها أو طبيعتها دَماراً يُصيب الفرد كما يصيب المجموعة المُحدّدة بالبلد أو الأمّة أو الإنسانيّة جمعاء. فتتعدّد الملفوظات في دراسة الظاهرة الحواريّة بدءاً بالفرد، واللّغة، والرغبة، والإرادة، والقيمة لمحاولة تقليب المعنى الأنطلوجيّ ووصولاً إلى المجتمع وحوار الثقافات والحضارات والعَوْلَمة.

فالمعنى الحواريّ هو ذاته وإنْ تغيّرت الأشكال والوظائف تبعاً للسياق الحافّ، إذْ يُسفر غياب الحوار أو تعطّله في المجتمعات الّتي تسوسها أنظمة كُلّيانيّة عن استعداء في اتّجاه وانهيار مُفجِع للفرديّة في الاتّجاه الآخر بضرب من الإفناء الّذي يتّخذ له عديد الأشكال، من خَنق الحرّيّات إلى التصفيةِ الجسديّة. وكما تتضمّن الإطلاقيّة، في تقدير الذات، دُغمائيّة القيمة الجاهزة، وكمال المعنى، وعنجهيّة الإرادة والقوّة، وعماء الرغبة والتفوّق العِرقيّ، وصفاء الاعتقاد وصوابه المحض تسعى الكلّيانيّة (Totalitarisme) في الظاهر إلى «فرط النظام» الّذي يحجب الفوضى في أعتى صُوَرها نتيجة «ازدواج السلطة»، وذلك لِتردّدها الكارثيّ بين السلطة المعلنة والسلطة الخفيّة، بين المركز الواحد وتعدُّد المراكز، إذْ «لا تكفّ الإدارة

عن تنقيل مركز السلطة الفعليّ إلى تنظيمات أخرى» [18]، لينشأ عن ذلك تكاثُر الأجهزة الّتي تساعد على مراقبة كلّ شخص في أيّ موقع وسدّ الفراغات الناتجة عن تعطّل مؤسّسات المجتمع. وإذا السلطة الكُلّيانيّة تقوم على كثرة المؤسّسات المزعومة وتنقيل السلطة باستمرار من مُؤسّسة إلى أخرى لِضمان عدم الاستقرار الّذي يُراد به «الاستقرار الحديديّ»، عكس «السلطة الديمقراطيّة» ممثّلةً في مؤسّسات مُحدّدة وسلطة ذات مرجع واحد وانتهاج «الاستقرار المتغيّر»[19].

لا شكّ أنّ العدوانيّة هي الصفة الأغلب في تحديد النظام الكلّيانيّ المُنكشف للعيان، أو المُختفي وراء شعارات الديمقراطيّة؛ إذْ يعود بالسلطة إلى القوّة ويجعل القوّة رهينة العنف. ولأنّ العدوانيّة لا تكتفي بما تحقّق من استيلاء، فهي تسعى باستمرار إلى مزيد الهيمنة داخل البلد الواحد أو البحث عن مواطن أخرى بتدويل نزعة الاستيلاء إنْ تعاظمت قوّة «الدكتاتور» الّذي ينظر، شأن الفاتح الأجنبيّ، إلى مصادر الثروات الطبيعيّة والصناعيّة في كلّ بلد، كما في بلاده، باعتبارها مصدر نهب دائماً ووسيلة لإعداد المرحلة الآتية من التوسّع العدواني» [20].

فيتقابل ضمن المبحث الحواريّ تعدّد الأصوات والصوت الواحد وإن تغايرت النبرات قصد الإيهام بالتعدُّد للضرورة الإيديولوجيّة، والدِعائيّة منها على وجه الخصوص.

كذا تلتقي السلطة والقوّة والعنف في تخصيص دراسة الظاهرة الحواريّة ضمن سياق أنطولوجيّ أوسع من المجال الفرديّ، كأن يشمل العلاقات بين الأفراد ضمن مجتمع البلد الواحد أو بين الشعوب أو بين أمّة وأخرى، أو بين

دولة ودُولٍ أخْرى في مجتمعنا الكونيّ ، ليصطدم سؤال الحوار بنوعيْن من «التطرّف» في اتّجاه السلطة أو العنف على أساس «أنّ الشكل الأكثر تطرّفاً للسلطة ، على حدّ عبارة حنّة أرندت (Hannah Arendt)، هو ذاك الّذي يعبّر عنه شعار «الجميع ضدّ الواحد» . أمّا الشكل الأكثر تطرّفاً للعنف فهو الّذي يعبّر عنه شعار «الواحد ضدّ الجميع . وهذا الأخير لن يكون ممكناً دون اللجوء إلى أدوات القمع» (21) .

فتجزم حنّة أرندت بأنّ الحوار ممكن ضمن «دكتاتوريّة» الأغلبيّة ضدّ الأقليّة (الديمقراطيّة) ، وهو المستحيل في ظلّ دكتاتوريّة الأقليّة ضدّ الأغلبيّة (الكُلّيانيّة) ، كأنْ يفترض التغالب في الوضعيّة الأولى تشارُكاً في الخطاب والقرار والفعل في حين يستلزم التغالب في الوضعيّة الثانية الالتجاء إلى العنف لإقامة ضرب من التوازُن وتغليب كفّة الأقلّيّة على كفّة الأغلبيّة . وفي كلّ الحالات تظلّ الدولة ، في تقدير ماكس ويبر ، تجسيداً لِسلطة الناس على الناس (. . .) بأدوات العنف المشروع (أي العنف منظوراً إليه على كونه مشروعاً)»(22) .

7- تفصيل القول في مرجعيّة الحوار: ثالوث القوّة والسلطة والعنف

يستدعي الخوض في مسألة الحوار ضمن المجتمعيْن الوطنيّ أو الإقليميّ والكونيّ، بدلالة الخارطة السياسيّة الراهنة ، تمثّل الجهاز المفاهيميّ القائم على ثالوث القوّة والسلطة والعُنْف .

فالقوّة قد تعني في الاستعمال الشائع مرادف العنف ، وهي في المنظور الفلسفيّ تلك الطاقة الطبيعيّة الّتي بها تُحَدُّ إرادة الفرد أو المجموعة ، كأن

نقول «قوى الطبيعة» أو «قوى الظروف» (قوّة الأشياء) «لتعريف الطاقة الناتجة عن الحركات الطبيعيّة أو الاجتماعيّة»[23].

أمّا السلطة فهي القوّة المرجعِيّة الّتي يلتزم بها الجميع، وأساس كلّ القوى إذ تتّخذ «العنف الشرعيّ» أداة لِوَقْف أيّ تجاوُز، وهي الماثلة في الغياب والغائبة في الحضور حينما يختفي وجه العنف وراء لغة الوفاق باحترام مُتبادَل لِهذا المرجع المُلزِم للجميع، دون استثناء.

وأمّا العنف فهو «يتميّز (. . .) بطابعه الأدواتيّ. إنّه في الظاهر قريب من القُدْرة (. . .)، وهو مضاعفة لطبيعة القدرة كي يستطيع أن يحلّ مَحلّها.»[24].

ولئن اتّصفت السلطة بالمشروعيّة استناداً إلى الماضي وتداول القيمة الوفاقيّة المرجعيّة، فإنّ العنف يستمدّ شرعيّة وجوده من التبرير الّذي لا يدلّ على الشرعيّة، وهو «يرتبط بغائيّة تصله مباشَرةً بالمستقبل»[25]. فتتعايش السلطة والعنف لتكون الغلبة للسلطة. وإذا حدث الصراع بينهما بضرب من الاستثناء الّذي يجعل العنف قادراً على خلخلة السلطة حدّ إسقاطها أحياناً، لا يقدر العنف على اكتساب شرعيّةٍ مّا، بل سرعان ما نراه يلتجئ إلى سلطة مّا باعتبار «أنّ العنف لا يُعَزّز من شأن القضايا، ولا من شأن التاريخ ولا من شأن الثورات، ولا من شأن التقدّم أو التأخّر، لكنْ بإمكانه أن يفيد في إضفاء طابع دراميّ على المطالب وإيصالها إلى الرأي العامّ لافتاً نظره إليها»[26].

إنّ السِرّ الكامن في مرجعيّة السلطة يعود في الأساس إلى صفة المنفلِت اللاّ ـ محدود في السلطة خلافاً للقوّة والعنف. ولئن أمكن حدّ القوّة

والعنف بمجموع ظواهر حِسّيّة أو شبه حِسّيّة تبعاً لِسياقات موصوفة؛ فإنّ السلطة ماثلة في كلّ شيء وفي كلّ ذهن وفي كلّ مؤسّسة، وهي «ليست مؤسّسة، وليست بنية، وليست قُدرة معيّنة يتمتّع بها البعض. إنّها الاسم الّذي يُطلق على وضع إستراتيجيّ معقّد في مجتمع مُعيّن.» (27) فيبدُو فُوكُو قريباً من ماركس ونيتشه عند تسليمه بأنّ «العنف ينصبّ على الأجساد القويّة (. . .) بينما القوّة لا موضوع آخر لها سوى القوّة. . ، إذْ تدخل في علاقة مع كائن آخر، بل مع قوى أخرى»، لذلك يرى أنّها «مجموع أفعال في أفعال ممكنة»(28).

وعلى هذا الأساس تُحدّ السلطة «بعلاقة بين قوّتيْن»، إذْ «هي علاقة سجال وصراع وتدافُع أو تأثير وتأثّر». (29) إنّ العلاقة بين القوى سلطة، وبين الأشكال معرفة لِتُحَدّ السلطة بنظام يقوم على معرفة، كما أنّ المعرفة نظام يقوم على سلطة أو يُؤدّي سلطة مّا. (30) وإذا تواصليّة فوكو، حسب تقدير دولوز، تُقِرّ أولويّة «الخارج» على «الداخل» في نشأة اللّغة والوعي، بل إنّ الداخل انثناء أو طيّ للخارج. وبين الداخل والخارج علاقة موقع. «فالداخل يُلفي ذاته حاضرا برُمّته، بهمّة ونشاط في الخارج على تخوم الأبنية. يُكثّف الداخل الماضي (ديمومة) بأنماط ليست متّصلة البتّة، لكنّ احتكاكها بالخارج يُحييها من جديد فتتحقّق في الفعل والحاضر» (31).

وكذا الرؤية واللّغة وسطان بين الداخل والخارج، وكلّ معرفة أو سلطة تنبني عليهما ومن خلالهما.

إلاّ أنّ التعريف الأنطلوجيّ بالمنظور الفوكلتي يُثير سؤال البعض من هذه السلطة عند الانتقال من المفهوم إلى الوظيفة وتجاوُز مصطلح السلطة

(Pouvoir) إلى النفوذ (autorité)، ذلك الوجود الفعليّ الّذي يستلزم السيادة والطاعة. فالّذي يقضي محدوديّة النفوذ هو السلطة ذاتها كـ «القائد العسكريّ الّذي يحكم كتيبة من الجنود ويخضع في الآن ذاته للزوجة، أو رئيس الدولة الّذي يُطيع الدستور (32)». وبهذه المقارنة بين السلطة والنفوذ نتفادى اللبس الشائع في المفهوم العامّ السائد الّذي يقضي المداخلة بينهما ولا يفرّق بين «الكلّ» و«الجزء»، بين القيمة المرجعيّة وأحَد تمظهرات السلطة المشروط باللحظة والموقع والسياق الوظيفيّ الّذي ينحصر في الدلالة السياسيّة والتعالُق بين الحاكم والمحكوم، وبين الآمر والمطيع، وبين الاستعباد والتحرّر. وفي ذلك انزياح عن المفهوم الإستراتيجيّ إلى وقائع محسوسة عارضة.

ولأنّ السلطة مرجع قيميّ وانتشار كامل في مختلف المواقع والأفكار؛ فهي تتمظهر أحياناً بالعنف الشرعيّ وتتراجع أمام العنف غير الشرعيّ من غير أن تندثر لتستعيد وجودها المتقدّم بعد اصطدام العنف اللاّ ـ شرعيّ بالفراغ الناتج عن تراجعها. ذلك ما يعلّل ظهورها على شاكلة حربيّة حيناً، وبمظهر سياسيّ أحياناً. وكما تمثل الحرب في السياسة تمثل السياسة في الحرب لاختلال التوازُن أو لِنُشدان توازُن جديد. وهما في كلّ الحالات «إستراتيجيّتان مختلفتان (إنّما سريعتا الوقوع الواحدة في الأخرى) لِدَمج موازين القوى المذكورة، غير المتوازنة، المتناثرة، المتقلّبة والمتوتّرة». (33) وعلى هذا الأساس لا تُمثّل السلطة مفهوماً أو شيئاً جاهزاً قابلاً للاكتساب أو الانتزاع أو التقسيم، بل هي أشبه ما يكون باللعبة المُعقّدة المتّصلة بـ «نقاط لا تُحصى» وبـ «علاقات غير متكافئة ومتحرّكة»(34)، وهي اللعبة الّتي

يتساوى فيها الموت والحياة، تماماً كالأب الرومانيّ الّذي يستطيع أن يتصرّف مطلقاً في حياة أولاده كَتَصَرّفه في حياة عبيده لاعتقاده الجازم بأنّه هو الّذي وهبهم الحياة، وهو الّذي يستطيع إذا أراد انتزاعها بما يراه يستجيب للقيمة الأبويّة في إدارة الأسرة وسيادتها مطلقاً، ودون شريك أو مُنازع. وبهذا القياس أمكن توسيع مفهوم السلطة ليشمل الحاكم الأُتُوقراطيّ قديماً وحديثاً، الملك أو الإمبراطور أو «الزعيم السياسي» أو «العسكري» في راهن الوجود. كما تغيّر مفهوم السلطة عبر الأزمنة والعصور، من «السلطة الدمويّة القديمة» «بقيمة الدفاع عن الدّم» وعن سلالة الملك أو السلطان أو «هدْر دَم الآخر» إلى السلطة الحادثة (السلطة البيولوجيّة) باعتماد الجنس والتوجّه إلى الجسد، إلى الحياة، إلى النسل وحيويّة الجسد الاجتماعيّ.

فلم تعد السلطة، إذن، ممارسة للنفوذ بالموت، كأنْ تردّ على من يناصبها العِداء بالموت، بل «توزيع الحيّ في ميدان قيمِيّ ومنفعيّ» (35) عند الانتصار «للحقّ في الوجود»، في الجسد، في الصِحّة، في السعادة، في إشباع الحاجات(36) ، في اكتشاف المرء ذاته وتجاوُز مختلف وضعيّات الاضطهاد والاستلاب.

8 - في السلطة الرمزيّة

إلاّ أنّ بييربورديو (Pierre Bourdieu) يفرّق بين «السلطة الماديّة» و«السلطة الرمزيّة»، وهو بذلك يسعى إلى مَفْهَمَة (Conceptualisation) السلطة على أساس سسيولوجيّ دون القطع مع المنظور التواصُليّ، لأنّ السلطة، في الأساس، هي مجموع علاقات تتمظهر داخل نسيج مُؤسّساتيّ

وإنْ تبيّن من الناحية الأنطولوجيّة استحالة ظهورها على شكل بنيويّ أو مُؤسَّسِي.

فيختلف ميشيل فوكو الفيلسوف عن بيير بورديو عالم الاجتماع لِيلْتقيا مَعاً في إثبات البُعد القيميّ للسلطة وتأكيد مرجعيّتها الّتي هي سلسلة لا متناهية من المفاهيم القائمة على معرفة ظاهراتيّة لأشيائها وملفوظاتها لدى فوكو، وهي وظائف ووظائف متعالية في منظور بورديو.

إنّ دلاليّة السلطة باشتغال بورديو على «السلطة الرمزيّة» تُفضي إلى نتائج هامّة لافتة للنظر، إذْ تبيّن عند محاولة توصيفها أنّها تُمثّل «قدرة على تكوين المُعطى بواسطة العبارات اللفظيّة»[37]، وهي أيضاً تُمثّل «قدرة على الإبانة والإقناع» عند ترسيخ رؤية مّا للعالم وإنشاء القوّة القادرة على التأثير في ذلك العالم بتغييره، قدرة شبه سحريّة تُمكّن من بلوغ مَا يُعادل ذاك الّذي توفّره القوّة (الطبيعيّة أو الاقتصاديّة) [38]

ولأنّ هذه «السلطة الرمزيّة» تُحَدّ بَدْءاً بالتشارُك بين الحاكم والمحكوم، بهذه العلاقة القائمة في السياق المجتمعيّ، فهي تتركّب من مجموع علامات لا تنحصر دلالتها في ظاهر الاشتغال بل تُجاوزه إلى «الإيمان بمشروعيّة الكلمات»، أي بالدلالة الحافّة الّتي تخرج بالكلمات من حيّز المطابقة إلى فضاء الإيحاء بما يجعل تلك الكلمات «قادرة على حفظ النظام أو خرقه»، وذلك للإيمان بمشروعيّتها وبمن ينطق بها. .[39]

وإذا سُسيولوجيا السلطة «إقرار بتواصليّة رأس المال الرمزيّ» قريباً من دلالة الكاريزم لدى ماكس ويبر، الاسم الآخر للمشروعيّة المُلزمة للاعتراف والاعتقاد وإكساب «الأشخاص الّذين يمارسون السلطة نَوْعاً من المجد»[40].

9- إشكاليّة الحوار: من التواصُليّة إلى الذرائعيّة

وكأنّنا، ونحن نستقرئ المفاهيم التواصليّة لكلٍّ من غاستون باشلار، ومارتن بورر، وفيليب هودارد، وبول سيزاري، وحنّة أرندت، وميشيل فوكو، وجيل دولوز، وموريس مارسال، وبيير بورديو، مع الإحالة على أمّهات المراجع في هذا الموضوع، كأن نذكر دون حصر فريديريك نيتشه، ومارتن هيدغر، وماكس ويبر نتمثّل بعضاً من خارطة التفكير الغربيّ بشِقّه الأوروبيّ في موضوع الحوار(41). إلاّ أنّ هذا التفكير، على اختلاف مواقعه واتّجاهاته، يحتّم النظر في الوجه الآخر للمعرفة التواصليّة ممثّلة في الشقّ الآخر الغربيّ الأنجلوسكسونيّ، تلك المفاهيم الذرائعيّة (البراغماتيّة) الّتي أثبتت، لتوسّلها بالخطاب المنفتح على السياق الحينيّ، و«واقعيّة التناول البحثيّ»، واعتماد التوصيف الموقعيّ، وتجزيء اللحظة وافتراض زمنيّتها المستقلّة عن الحاضر والمستقبل، مدى اقتدارها على امتلاك المكان والكيان معاً.

إنّ المباحث الجغرا ـ سياسيّة الإستراتيجيّة والمستقبليّة بمنظور براغماتيّ هي الداعية اليوم إلى توظيفٍ مختلفٍ مُضادّ للتواصليّة ضمن حضارة «عصر ما بعد التصنيع وتفجُّر المعلومات وما تفرضه عليه من مهامّ وما تطرحه أمامه من أطماع»، ذلك الحلم الأمريكيّ التقليديّ المستعاد بـ «إنشاء المجتمع العظيم الّذي تدين له أمم العالم وشعوبه بالولاء طاعةً أو قسْراً.» (42).

وإن نزعت البراغماتيّة إلى الحضور الفعليّ على أساس تواصُليّ مباشر حِسّيّ يفرض تحقيق المصالح العاجلة؛ فهي تستند إلى تراث معرفيّ وأسس فلسفيّة تلوذ عادة بالفعل، كتسليم شارل بيرس بأنّ «الفكر هو السلوك،

والسلوك هو معيار صواب الفكرة»، وكانتصار وليم جيمس لِحُرِّيّة الإرادة الفرديّة وتَسَاوي الجميع إلاّ بالعمل الناجح المُربح، إذِ الفكر سلعة والعقلانيّة قيمة تجاريّة»(43)، وكاعتبار بورهوس فريديريك سكنير الإنسان «آلة» برَفض القيمة الغيبيّة والمعنى الإطلاقيّ للحريّة آنَ تعيينها بالمكان والزمان، وبرفاهيّة العيش ونبذ القيم المطلقة الّتي تدفع عادةً إلى التطرّف والمواجهة العنيفة.

10- شموليّة اللاّ-تواصل والانقطاع: أمْركة الإنسان والعالم

إنّ تحويل القيمة من النسبيّة (relativité) إلى النسبويّة (relativisme)، ومن المفهوم الأنطولوجيّ إلى التداوُل يُمثّل لا شكّ المرجع القيميّ لثقافة تريد أن تكون صاحبة القول الفصل المُلزم لجميع الثقافات دون استثناء بالسعي إلى تحقيق الحلم الوارد في قولة تيودور رُوزفلت الشهيرة: «أمرَكة العالم هي مصير أمّتنا وقدَرها» (44).

لذلك يسعى المنظور البراغماتيّ إلى تمثُّل مختلف للإنسان يُجاوز مفهوم الإنسان الّذي ساد طيلةَ قرون في مُتَعَدِّد الفلسفات، وهو «إنسان ذو بُعد واحد»، في تقدير هاربارت ماركوز (45)، وليد «الحضارة الصناعيّة المتقدّمة»، «الفاقد لِحُرّيته في إطار ديمقراطيّ»، المُضطهد باسم الحرّيّة ذاتها نتيجة الاصطدام بواقع مختلف للاختِيار لا اختيار فيه إلاّ ما تُتيحه السوق من تَعَدُّد سِلَعِيّ مُقابل وجوب الاستهلاك، ثمرة المجتمع ما بعد الصناعيّ التكنولوجيّ الاتّصاليّ.

فيعتمد الفكر الذرائعيّ (pragmatique) الأمريكيّ، على لسان

فرانسيس فوكوياما، نُتفاً لِمقولات فلسفيّة انتُزعت من سياقاتها لتندمج في ملفوظ حادث ينتصر مطلقاً للّيبيراليّة على الاشتراكيّة، ولأحكام السوق على الإنسان باعتباره مرجع كلّ القيم الحادثة والممكنة، كاختصار فكرة «التيموس» (روح الحياة) الأفلاطونيّة، و«رغبة المجد» لدى ماكيافلي، و«الاعتزاز» أو«الكبرياء» عند هوبس، و«حُبّ الذات» لدى روسّو، و«حُبّ الشهرة» عند هاملتون، و«الاعتراف» في المنظور الهيجليّ، و«الحيوان ذي الوجنتيْن الحمْراويْن» لدى نيتشه.

وإذا «الإنسان الأخير» علامة سقوط آخر المعاول ضدّ اللّيبراليّة والانتصار الساحق لها وَلِقيمها كي يشهد القرن الحادي والعشرون على توزيع جديد للقوّة خارج منظومة الثنائيّة القُطبيّة (46)، ولانتشار الليبراليّة في كافّة أقطار المعمورة.

إلاّ أنّ «أيديولوجيا التفاؤل» عند فوكوياما في مواجهة كلّ الأيديولوجيّات وإعلان انقضائها بـ«انقضاء التاريخ» وفلسفات الإنسان تصطدم بواقع الاختلاف بين الحضارات والثقافات.

فكيف التواصُل المستقبليّ بينها في غمرة التوحيد الكونيّ تحت راية اللّيبيراليّة وقيمها الحضاريّة والثقافيّة الجديدة الناشئة؟

11- حوار اللاّ- تواصل: صراع الحضارات

وإذا «الانقضاء» لدى فوكوياما ليس إلاّ ابتداء لحقبة جديدة من الاختلاف، في منظور صامويل هانتنغتون، في ظلّ ما تبقّى من الحضارات عند مُوَفّى القرن العشرين ومطلع هذا القرن. (47) ولئن رَجّح فوكوياما

توقّف الحروب في ظلّ التوحيد الكونيّ (العولمة) ؛ فقد ذهب الاعتقاد بهانتنغتون إلى اعتبار التوحيد محكوماً في بداياته، وطيلة عقود، بـ«التصادم»، وخاصّة في المناطق الحدوديّة بين الحضارات. لذلك قد يشهد القرن الجديد في تمثّل هانتنغتون المستقبليّ، صراعات دمويّة، كما يمكن أن تنشأ صراعات أخرى داخل الحضارة الواحدة(48).

كذا يحلّ الصراع بين الحضارات مَحَلّ الصراع الإيديولوجيّ لِتصل العَوْلَمة بين التوحيد في اتّجاه ومزيد تقسّم البلدان على أساس طائفيّ في اتّجاه آخر. ولعلّها المفارقة العارضة هُنا في تقدير هانتنغتون، إذْ سيُفضي الاختلاف إلى ائتلاف والتعدُّد إلى واحد بانتهاج سياسة السوق الكونيّة وشروط الاستهلاك المُلزمة للأفراد والمجموعات.

فكيف يمكن للمثاقفة أن تكون في الحاضر والمستقبل والحال أنّ المصدر الأساسيّ للنزاعات في هذا العالم الجديد، حسب هانتنغتون «لن يكون مصدراً أيديولوجيّاً أو اقتصاديّاً في المَحَلّ الأوّل»(49)، بل سـ «تكون الانقسامات الكبرى بين البشر ثقافيّة، والمصدر المسيطر للنزاع ثقافيّاً»(50).

وكيف للتواصل أن يحدث في زمن «اللاّ ـ تواصُل» رغم ما حقّقته الثورة الاتّصاليّة اليوم من وسائل وتقنيات لتقريب المسافات بين الأفراد، والشعوب، والأمم؟ وهل بمقدور ثقافة العين أن تؤسّس لِسُنَن تَوَاصُليّة جديدة بَدَلاً عن سُنَن الاستماع الّتي شاعت في «ثقافة الأذن» والفلسفات المتولّدة عنها والمصاحِبة لها؟

إنّ المَراهنة على السطح المُنكشِف والسياق المحايث والسلوك والمصلحة والقوّة بِمُختلف أدواتها عِوَضاً عن السلطة، وعلى «ثقافة الرؤية البَصريّة»،

حَدّ العشا، اختيار معرفيّ إستراتيجيّ ينتصر للقيمة التسليعيّة بدْءاً ومرجعاً، ولنفوذ القوّة القادرة على أن تكون الأقوى معرفةً واستثماراً وآلةً عسكريّة وحضوراً مكانيّا.

12- عوْلَمَةُ ائتلاف أم عولمة اختلاف؟

ولأنّ المثاقفة حوار بدلالة الذات المنفتحة، رغم تمحورها النسبيّ على المتعدّد الماثل فيها وعلى الآخر- الأنت الملازم لها، وبمفهوم الآخر المتّصل المنفصل المتعدّد؛ فإنّ «عولمة الائتلاف» السائدة اليوم لا تُراهن على الحوار لِرفضها المثاقفة، لأنّ الإقرار بالمثاقفة يعني، بالضرورة، اعتبار الآخر كياناً قائم الذات، له حقّ الوجود المختلف. وما يكون رغبة وتواصلاً بالجذب والنبذ وبالحُبّ والتغالُب يُضحي قتلاً لِرغبة الآخر الأضعف وسعياً إلى الابتلاع وغلَبَةً بالنبذ المحض خلافًا لِـ«عَوْلمة الاختلاف»، كما يراها جورجن هابرماز بديلاً لِفشل فكر التنوير وعصره، بعد أن بلغت «الدولة ـ الأمّة» حَدّ نموّها الأقصى وظهور الدولة «ما بعد- القوميّة» في الغرب(51).

فكيف يمكن للإنسانيّة أن تتخلّص من تناقضات الليبيراليّة الجديدة بواجهتها الديموقراطيّة في ظلّ الدولة «ما بعد ــ القوميّة » للانتقال بـ«عولمة الائتلاف» السائدة اليوم إلى«عولمة اختلاف» بخُطط حِوار جديدة، أي منظور جديد للمثاقفة ؟

13- في هستيريا استفحال القوّة اليوم

وكما تحدث الشروخ العميقة في كيان الفرد وتهتزّ القيمة التنويريّة

وتُسفر ديموقراطيّة «الدولة الليبراليّة» عن دكتاتوريّة لا تقلّ فظاعة وشراسة عن الأنظمة الأتوقراطيّة الأخرى في مختلف الأزمنة والعصور من تاريخ البشريّة جمعاء، تتّسع اليوم الهوّة الفاصلة بين الفكر والواقع ليصطدم الفكر بمأزق ما بعد ـ الأيديولوجيا والفكر التنويريّ و «الدولة ـ الأمّة» ويسقط في نقيض الفكر النقديّ حينما تستحيل القيمة نفياً لأيّة قيمة روحيّة، وتتعاظم نرجسيّة الذات المسكونة بعنجهيّة القوّة الأقوى ورغبة الانتقام من كلّ شيء، ومن الجميع.

وإذا أحداث ١١ سبتمبر ٢٠٠١ تُسرّع في حركة الانهيار القيمِيّ الشامل وتفضح واقع المأزق الّذي وسم حياة الجميع في واقع عولمة حقّقت الكثير في مجال الاقتصاد وعجزت عن تحقيق أيّ شيء في حياة التثاقف بين مختلف الشعوب، وبين الحضارات. ذلك ما يبرّر هستيريا القوّة والعُدوان في اتّجاه، وفاجعة التضحية بالجسد بعد أن بلغ اليأس أشدّه في الاتّجاه الآخر باستثمار «ثقافة الموت» وتحويله إلى سلاح في مواجهة الموت المضادّ عِوض تفعيل الوجود.

إنّ الجسد الّذي خبر عديد دلالات الموت منذ أقدم الحضارات، وجرّب الموت الطبيعيّ وفكرة الموت «ما بعد الطبيعي» كالّذي شغل الفلاسفة منذ أفلاطون، والموت القانونيّ والموت السياسيّ وغيرها، استطاع اليوم أن يكتشف ويُمارس موتاً جديداً هو «الموت الرقميّ» بـ«استعمال الجسد كميناً تقنيّاً»، ذلك «الجسد الاستشهاديّ» الّذي «حوّل الطائرات إلى حيوانات ديجتال غير افتراضيّة (. . .)، الجسد ـ الآية الّذي يُقيم دَوْماً في حضرة أنّه لا ينام. وعلى ذلك هو جسد عاديّ تماماً، لأنّه لا يحمل أيّة علامة خاصّة

غير بشرته العابرة للأزمنة (. .)، جسد خاصّ، يوضع بين الأجساد الآدميّة «الحديثة الأخرى (. . .)، جسد ـ كمين، جسد تَدَرّب بشكل عدميّ على تدمير كلّ الأجساد الأخرى» (52).

وإذًا نحن، أمام مشهد الصراع الدامي بين جسد مستنفَر مدفوع بهستيريا الانتقام وبين جسد ـ كمين لا يمتلك له من القوّة كي يثأر لذاته المستباحة وكرامته المهدورة سوى آخر ما تبقّى، أو أسمى ما تبقّى، من جسديّته، نعيش كابوس استفحال القوّة وتراجع السلطة بالعنف غير المبرَّر عدا تفريخ العنف في دوّامة من القتل والقتل المُضادّ بدَلالتيْه الحِسيّة والمعنويّة.

كَذا يصطدم فكر الاختلاف بانحباس الأفق ويتراجع الفكر النقديّ في دائرة جسد مستهلَك، قاتل، قتيل، مهووس برغبة الانتقام، مسكون بإرادة الثأر حدّ التضحية بكلّ شيء، بما في ذلك الجسديّة النابضة حياةً الّتي بها كان ويكون.

فعَن أيّ اختلاف، وعن أيّ فكر نقديّ، وعن أيّة مثاقفة يمكن الحديث اليوم؟ هل بمقدور من لا يمتلك من القوّة إلاّ الاستجابة لمن هو أقوى أو الانتحار بإعدام الذات وإعدام الآخر معًا أن يُفكّر في الحوار وبالحوار؟

وهل الحوار ممكن حقّاً في غياب بعضٍ أو كُلّ من إرادة الحوار؟

14- عن أيّ ذات يُمكن الحديث اليوم، وعَنْ أيّ آخر؟

إذن، فَعَنْ أيّ ذات يُمكن الحديث، وعن أيّ آخر؟ هل هو الواحد المتعدّد في هذا الموقع أو ذاك، أم هو الواحد الّذي يُعاني من حالة انفصام

يجعله ينتقل فجأةً من واقع الضحيّة إلى وضع الجلاّد أو من الجلاّد إلى الضحيّة في مراتب صراع القوّة بالعدوان تحديداً، عند استفحال ذِهَان الوسواس (البارانويا) لِمواجهة ما دَبّ وهبّ وتحسُّب كلّ الأخطار، بما يُمكن أن يحدث وما يستحيل حدوثه، باستعداء الآخر وتجريمه وقتله حقيقةً وَمجازًا ؟

فتُضحي المُساءلة إرباكاً واضحاً للمَوَاطِن المعتادة في غمرة الوقائع الجديدة الّتي نعيشها اليوم. وكما تلاشت الحدود بين البلدان بفِعْل أحكام السوق الكونيّة رغم مثول الخارطة القديمة للعيان قصد المحافظة على واجهة الاختلاف، اهتزّت نواة الذات لتتعالق والآخر بضرْبٍ من الاستعداء في الاتّجاهيْن الّذي يصل اليوم إلى أعلى درجات توتّره بالآلة العسكريّة تنسف تَمَاماً أيّ إمكان للحوار وشرعيّته وحقّ الاختلاف والاستقلال وتقرير المصير، وبانقلاب الجسد المضطهَد إلى قنبلة قابلة للانفجار في كلّ حين، بما يُسَمّى إرهاباً لَدَى البعض ومقاومة واستشهاداً لدى البعض الآخر.

وإذَا التوازُن الضروريّ للتعايُش بين مختلف الذوات يُضحي فوضى طاحنة تنسف أيّ إمكان للتعايُش، كأن يتعقّب الواحد الآخر ويتعمّد قتله المُعلن بإرادة الأقوى مقابل المباغتة للثأر واسترداد البعض من الكرامة المهدورة بإرادة الأضعف.

15- «الآخريّة» وأسطورة التوحيد المطلق باسم العولمة

إنّ الذات، شأن الآخر، اسم ووطن (أرض) وتاريخ وثقافة وحضارة وإرادة وجود. فإذا سعى الاسم إلى ابتلاع الاسم ـ الأسماء الأخرى بدا

التنكير سيّد الموقف بافتراض تسمية عامّة فضفاضة (الإنسان) تنفي أيّ وجه للتعدّد. ولأنّ العَوْلمة تُراهن في الظّاهر على التوحيد باعتماد مزيد التقسيم على أسُسٍ قوميّة وعشائريّة وطائفيّة؛ فهي تسعى إلى استثمار خاصّ للكائن واستخدام ضرب مغشوش من الاختلاف بتوظيف التعدُّد في سياقات لا تسمح بالتعدُّد لتعطيل إرادة الفرد في استجماع ذاته أو إرادة المجموعة الوطنيّة والقوميّة لتفتيت قوى الفكر والفعل الكامنة فيها. فأيّ آخر هذا الّذي يُنْشئ أسطورة التوحيد المُطلق (العَوْلمة) ويُضاهي بين وحدة الاقتصاد ووحدة الثقافة و الحضارة، وبين آنيّة المصلحة وتاريخ البشريّة جمعاء، ويعود بالاسم إلى الرقم الماثل في معادلة امتلاك أيّ شيء ضمن اسميّته المطلقة المحكومة «بنفاجة» المهيمن المستبدّ، و بالواقع إلى الافتراض دعْماً لهذه الاسميّة المُتَغَطْرِسَة في مواجهة حُطام الأسماء الأخرى، وبالأرض إلى السماء بمنظور ميتافيزيقيّ جديد بعد عقود من استخدامات المعرفة والأديولوجيا في تحرير دلالة الأرضيّ من مسبق معانيه الغَيْبِيّة الّتي تفرّ عادةً من النسبيّة والواقع وأشياء المكان والوضعيّة واللّحظة المفكِّرة الحادثة المتخيّلة الواعية واللاّ ـ واعية إلى مطلق الغيب (السماء)؟

وكأنّ «الآخريّة»، بهذا الاستخدام العدوانيّ تحت شعار عولمة الائتلاف، وجه آخر «للرُبوبيّة» حيث تلتقي مختلف علامات النفوذ الأُتوقراطيّ بأشكاله العصريّة الحادثة، بل هو «جنون العظمة» الناتج عن تعاظم القوّة الّذي تلازم وتزامن مع استفحال الوهم بالقوّة الأقوى خارج حدود النسبيّة، كالّذي يتردّد من مشاهد ملحميّة في السنما والإعلام البصريّ على وجه الخصوص، حيث «السبرمان» بسماته الحادثة لا يُقهر،

ولا يمكن أن يُقهر، لأنّه رمز القوّة الخارقة لأيّ معقول المدفوعة بالخير المحض، اللّيبيراليّ أو المسيحيّ البروتستنْتي بدْءاً ومرجعاً وإن اعتمدت في الغالب وسائل الشرّ (الحرب) بذرائعيّة القصد الأخير الّذي هو تحقيق الخير العميم للإنسانيّة قاطبة بالعَوْلمة، المُحاطة ببَهْرج القيمة التسليعيّة.

وإذَا «الآخريّة» المستبدّة بالآخر والذات استعداء محض، جبروت قاتل، عنجهيّة للقوّة محكومة بوسواس الشكّ لكُلّ من تُخوّل له نفسه إبداء رأي مختلف، أو الانتصار لِشعب مستضْعَف، أو الخروج عن منظومة «القطيع الواحد» عكس ما ساد من مفهوم للآخريّة «في مختلف مراحل تاريخ الإنسانيّة وصولاً إلى عقود قريبة من هذا الزمن العَوْلميّ» حينما كان للحلم وجوده في الذات بدافع فتنة الآخر استشراقاً أو استغراباً، فتنة ما يمتلكه الآخر من صفات التفرّد وما يتولّد عن الكراهية من حُبّ وعن الحُبّ من كراهيّة، بِنُبل المشاعر نَبْذاً أو جَذْباً، تطاحُناً، كالحروب الصليبيّة والاستعمار العسكريّ المباشر ومختلف الحروب في زمن لا حق، أو تَعَايُشاً بواسطة العلوم والفنون والرحلات وتبادُل التجارب ومختلف أوجه التثاقف.

16- الحوار الغائب ـ الحوار الممكن

إنّ غياب الحوار اليوم أو تعطّله ناتج، في الأساس، عن أزمة عنيفة للحضارات، كلّ الحضارات دُون استثناء.

ولأنّ الثقافة هي القاع المتجدّد النابض في بنية الحضارة؛ فإنّ المثاقفة إمكان معطّل اليوم رغم استمرار تعبيريّتها الخافتة بأشكال مختلفة في الآداب

والفنون الإنسانيّة، لأنّها مفهوم وممارسة يفترضان الحوار ويستلزمانه لإثبات المشترك بين مختلف الثقافات والحضارات، وهي الّتي تندسّ في خلايا مختلف الأبنية الثقافيّة والحضاريّة وتذكّر بالجذور، بضرْب من الحنين الجماعيّ إلى السلالة الأولى الّتي هي مبعث كلّ السُلالات، قبل ظهور التاريخ.

فالثقافة اعتقاد حَدّ الوهم أحيانًا وحُلم إلى درجة الحسّ بما يُحوّل الرؤيا إلى رؤية في واقع مخصوص.

وكما تختلف الثقافات باختلاف الحضارات وتعدّدها في ذواتها وبالمقارنة مع غيرها؛ تتعدّد الرؤى والأحلام في أزمنة وعصور سابقة خلافاً لِمَا تشهده الكينونة الفرديّة والجمعيّة اليوم نتيجة ما حَدَث ويحدث من وقائع مُفْجِعة نُحاول إجمالها كما يلي:

أ ـ تباعدت مواطن الاستثمار الرأسماليّ الكبرى عن مراكز الثقافة في خارطة العالم بعد أن التهمت المواطنُ الحادثة المواطنَ التقليديّة كالّتي ظهرت في المُدن ـ الموانئ الأوروبيّة، منذ عصر النهضة إلى انهيار الاتّحاد السوفياتيّ. وإذا حالة الانفصام تَمْثُل أساساً في عمُوم الحضارة الغربيّة بمختلف ثقافاتها بعد استقطاب نيويورك لأهمّ مراكز النفوذ الاقتصاديّ الرأسماليّ، وعجز هذه الكثافة الاقتصاديّة الجديدة عن إنشاء القطب الثقافيّ الأكبر، رغم مَا شاع من إبداعات السنما الهُليوديّة وما شهده الاتّصال من إنجازات تكنولوجيّة هائلة.

ب ـ فظهرت بدايات المرض العُضال، ذلك الانفصام المُذهِل بين قوى الذات الجسديّة، في مجال الفرد، وقُواها النفسيّة والروحيّة. بين الاقتصاد

والثقافة، بين وعي المكان ووعي الزمان، بين الواقع والمثال، بين السلعة والرغبة، بين المادّة والأخلاق، بين المجتمع والتاريخ. فكان الالتجاء الحتميّ إلى تدويل الأزمة والزجّ بالحضارات والثقافات الأخرى في أتّون الانفصام تَبَعاً لِنمط العيش المفروض على الجميع تحت وطأة أحكام السوق الكونيّة وضرورات الاستهلاك. وإذًا العَوْلمة واجهة للتوحيد بشرطيّة التقسيم، كأن تُسْتخدم الإنسانويّة (Humanisme) ديانة جديدةً للجميع. والحال أنّ المُبشّرين بها لا يعتقدون فيها، بل يعملون في الاتّجاه المعاكس لها بإذكاء نيران الأحقاد القديمة بين الأديان والشعوب وإحياء النُعْرات الطائفيّة والعشائريّة والعِرقيّة والجهويّة والتدخّل السافر في شؤون البلدان الخاصّة.

ج - وقد استشرى مرض الانفصام تزامُناً مع تفشّي البطالة وتعاظم دور الدولة في كافّة بلدان المعمورة، بما في ذلك البلدان الّتي عُرِفت بانتصارها للقيمة على التاريخ وللتاريخ على المجتمع وللمجتمع على الدولة وللدولة على الحزب وللحزب على القائد الأوحد. فكان تدخّلها العنيف في أبسط حقوق الفرد. وكان التهام الدول الأقوى لعديد السلطات المتوفّرة سابقاً للدُول الأضعف.

إنّ تعطّل الحوار اليوم داخل الفرد وبين الفرد وغيره من الأفراد داخل الأسرة أو المجتمع الواحد، وبين ثقافة وأخرى ناتج في الأساس عن الوضع الكارثيّ الّذي يعيشه العالم بأسره في واقع انفصام كلّ الذوات الثقافيّة واستبداد الفوضى بالنظام.

17- ثقافتنا العربيّة اليوم والمثاقفة والنقد الثقافيّ

فسُؤال «النقد الثقافي»، و إن اقترن و جوده بالخطاب الذّي هو الملفوظ

بخصوصيّة بنيته النّصيّة و سياقه الحافّ، ماثل في المساءلة العامّة حول راهن القيمة في ظلّ «دكتاتوريّة جديدة» تسوس كلّ شيء اليوم و تنتصر «لثقافة العين» على «ثقافة السمع»، و للواحد على العدد، و للإعلام على الثقافة خدمة للرأي الواحد، «إذ الإعلام في ظلّ العولمة يقدّم الرأي الواحد. و في السوق يقدّم الاختيار الواحد، و كذلك في السياسة يستبدّ القرار الواحد»(53).

و نتيجة هذا الانقلاب الهائل يتقوّض نظام قيميّ لينشأ عنه فراغ هائل في المعنى رغم ادّعاء منظّري العولمة بأنّه عصر التأسيس لقيمة جديدة. فما كان مرجعاً للقيمة، الذي هو تعدّد المفاهيم العقديّة و الأيديولوجيّة على أساس التنوّع الحضاريّ والثقافيّ، يُضحى نقيضاً لما ترتئيه «عولمة الائتلاف» نَهجاً عامّاً يُلزم الجميع دون استثناء، كالسعي إلى تحطيم القيم والهويّات التقليديّة للثقافات الوطنيّة ، والترويج «للقيم» الفرديّة والاستهلاكيّة الغربيّة، واعتبار المفاهيم هي وحدها المقبولة كَأساس لِتعاوُن الدول في ظلّ العوْلمة(54).

مفارقة عجيبة، إذن، تلك الّتي تظهر لتفضح واقع الانفصام في الكيان العامّ نتيجة التداخُل بين «توحيد» العالم و«تقسيمه» في ذات الحين.

ولئن كشفت الواجهَة عن عالم مُعَوْلم اليوم، فإنّ خفايا هذه الواجهة تتضمّن «عوالم صغرى» مشحونة بالانفجار العاجل أو الآجل إذْ «يتوحّد العالم بقدر ما ينقسم ويتشتّت (. . .) إنّه ساحة للصراعات والحروب من أجل البقاء، تُوظّف فيه فوارق الثقافة وتُؤجّج هواجس الهويّة والذاكرة»(55).

فيذهب بنا الاعتقاد إلى أنّ قضايا النقد و«النقد الثقافي» تغيّرت بعد أن أفضى فكر ما بعد ـ البنيويّة وما بعد ـ الحداثة والاختلاف إلى مأزق حقيقيّ نتيجة تراجُع ثقافة الاستماع والكتاب أمام ثقافة الصورة الضوئيّة بمختلف توظيفاتها الحادثة. فأيّ معنى هذا الّذي يستطيع أن يحارب دُغمائيّة المعنى في زمن استفحال القوّة، وتراجُع السلطة، وغياب الحقّ الفرديّ والجمعيّ (الشعب والأمّة)، وممارسة حُرّيّة الاختلاف والاختيار؟ وكيف يمكن للقيمة الإنسانيّة والقيمة الثقافيّة معاً مغالبة «دكتاتوريّة» الإعلام والعولمة وهيمنة أحكام السوق الكونيّة؟ وهل مقولات «الأدب المقارن» و «الثقافة المُقارَنة» والنقد و«النقد الثقافيّ» والمباحث الخاصّة بالظّاهرة الاستشراقيّة، سالفاً وحادثاً، قادرة اليوم على الخوض في أدقّ تفاصيل الثقافة والمثاقفة في المجالين القوميّ والكونيّ؟

إنّ تفكيك الخطاب الأدبيّ والثقافيّ العربيّ يساعد اليوم، لا محالة، على معرفة المتعدِّد النصوصيّ (التناصّ) بِجَهْد تحليليّ وصفيّ. إلاّ أنّ هذا العمل سرعان ما يصطدم هو الآخر بمعنى الفراغ الهادم لأيّ نسق، الرافض لأيّ وجه من وجوه التناظم. وسرعان ما نكتشف الفرار من اللّغة إلى اللّغة ببلاغة تُطابق الحال الكاتبة بالتعبير المباشر أو الالتواء، وتعجز أحياناً عديدة عن إنشاء أساليب إيحاء جديدة بالمنظور الإبداعيّ التَعَدُّديّ.

وإذا ثقافة النقل والتجميع تدفع الفكر العربيّ اليوم، والفكر النقديّ منه والكتابة الأدبيّة عامّةً، في متاهة تفريخ وهم الاختلاف، كالجمع بين مقولات معرفيّة فاقدة لِوهج الخصوصيّة السِياقيّة في الشائع من الأعمال الفكريّة والنقديّة الأدبيّة العربيّة، وكالعجز عن تأسيس زمن إبداعيّ مختلف

بخُصوصيّة الذات المُبدعة والمكان، لِضغْط الذاكرة على المخيال وفرار الذاكرة إلى ماضي طفولة الفرد أو الشعب أو الأمّة بدفق هائل من الاسترجاعات الّتي عجّت بها آلاف النصوص الأدبيّة، من شعريّة وقصصيّة وروائيّة، منذ زلزال عَوْلَمة الائتلاف الكارثيّ الّذي أصاب المكان والكيان.

وكما اهتزّ مخيال اللّغة بعد انحسار المكانيّة نتيجة الدمار الّذي أصاب الطبيعة والتلوُّث الّذي لحق بالبيئة، فَقَدَ الكيان قدرته على التحليق في الأقاصي البعيدة واستحالت الكتابة شأن المخيال الإبداعيّ والفكر النقديّ الملازم لها والحافّ بها توليداً آخر للفراغ بشروط الغموض المستبدّ الناتج عن انهيار كلّ القيم، بما في ذلك الإنسان ذاته، باعتباره قيمة مرجعيّة لحظة التسليم بـ«مَوْته» وانقضاء أيّ معنى دالّ عليه، بما في ذلك التاريخ.

ويزداد مشهد الثقافة العربيّة ارتباكاً بتردُّد الفكر طيلةَ عقود بين السياسة والثقافة، وبين الثقافة و المُثاقفة، وبين التنظير النقديّ والإجراء، وبين النقد والنقد الثقافيّ نتيجة «إشكاليّة المرجع»، على حدّ عبارة عبد اللّه بلقزيز، ذلك التقاطُب المستفحِل اللاّفت للنظر بين «مُدَافع مستميت عن الهويّة والأصالة ضدّ التغريب والأوْرَبة والمسْخ الثقافيّ وبين مُدَافع عن الحداثة ضدّ النكوص السلفيّ والتحجّر العقائديّ والانحطاط» (56).

فَعَنْ أيّة هُويّة يمكن الحديث اليوم في اتّجاه الذات أو الآخر؟ وهل يستقيم مفهوما «الشرق» و«الغَرْب»، الاستشراق والاستغراب في الراهن الجغرا ـ سياسيّ للعَوْلمة؟

إنّ التغايُر مقولة ثقافيّة في الأساس، عكس الحضارة الّتي تفرض وتقتضي التَواصُل. « فما تتميّز به الحضارات هو العَرَضِيّ وما تشترك به

ليس كلّه منحصراً في ما تحقّق منها بل إن جُلّه يتمثّل في ما تسعى إليه»[57]، وهو ذلك المفهوم القريب ممّا ذهب إليه إدوارد سعيد عند تنسيب الشرق والغرب بالتشارك في نظر كل منها إلى الآخر، إذ أنّ «كلاً من هذين الكيانيْن الجغرافيّيْن (الشرق و الغرب) يدعم الآخر و إلى حدّ مّا يعكسه» [58].

و لئن بحث نقّاد الثقافة ومفكّرو المثاقفة في الهويّات الديناميكيّة النسبيّة كقَوْلة جرترود شتاين (Gertrud Stein) الّتي صدّر بها خوان غويتيسولو (Juan Goytisolo) كتابه «في الاستشراق الإسباني»: حُكّ جلد روسيّ وستجد تتريّاً، حُكّ جلد إسبانيّ وستجد مسلماً»، [59] بإستراتيجيا نظريّة تُؤالف بين الواحد والعدد، وبين الذاتيّة والغيْريّة باعتماد الاختلاف وانعكاس الذات في الآخر والآخر في الذات، فقد أسفرت «عولمة الائتلاف» في راهن وجودنا عن تداعي كلّ الإستراتيجيّات المعرفيّة الّتي تقول بالمثاقفة على أساس التمييز بين الهويّات والتشارك بينها حدّ التداخُل أحياناً.

إنّ التغييرات الهائلة الّتي حدثت للمكان والكيان في ظلّ ثورة تكنولوجيا الاتّصال ووحدة اقتصاد السوق وانتصار «ثقافة العين» على «ثقافة السماع»، و «القيمة الرقميّة» على «القيمة الاسميّة» أحدثت اهتزازات هائلة في مُجمل المفاهيم الثقافيّة والنقديّة الثقافيّة.

وكما شهدت الأدبيّة زوال عديد الحدود بين الأجناس الأدبيّة بضرب من الاستقطاب الجديد الّذي يندفع بخُطى حثيثة نحو أدبيّة النصّ، لا الجنس الأدبيّ، بنَقل التعدّد الأسلوبيّ الأجناسيّ إلى داخل النصّ تَبَعاً لِشروط كتابة أدبيّة مختلفة فرضتها الوقائع الجديدة؛ استحالت الهويّات أجزاء من المشهد

الحضاريّ العامّ للعوْلمة بأسلوب التدجين الّذي يُساعد على تأثيث الواجهة السياسيّة الكونيّة ويُوفّر عديد وسائل الإدهاش في صناعة الشريط السنمائيّ أو اللقطة الإشهاريّة، على سبيل المثال لا الحصر.

إنّ موضوع المثاقفة اليوم هو بعض من إشكاليّة الحوار، وأسئلته ماثلة في الحيّز الجامع بين التواصُل واللاّ ـ تواصُل، حيث التواصُل ضرورة وجود، واللاّ ـ تواصُل حال من الاستثناء فَرضته وقائع حادثة.

فكيف الخروج، إذن، بِفِكْر المثاقفة والنقد الثقافيّ من أنساق التفكير الجاهزة والأنماط المستعادَة وتأثيرات فكر التجميع والنقل إلى مقاربات جديدة للخطاب وثقافة مختلفة للحوار؟

الهوامش

1- مقدّمة كتاب «أنا ـ أنت» لمارتن بورر .

Martin Bürer, "Je et Tu", France: Aubier 1969, p 10.

2 - السابق، ص ١٣ .

3 - السابق، ص ١٤ .

4 - السابق، ص ١٩ .

5- السابق .

6- السابق، ص ٢٠ .

7- السابق، ص ٢٣ .

8- السابق، ص ١١٣ .

9 - Martin Heädegger, "L'àtre et le temps", Gallimard, 1964.

10 - Philippe Hodard, "Le je et les dessous du je", France: Aubier, 1981, p11.

11- السابق، ص ٩٣ .

12- السابق، ص ٩٧ .

13- F. Nietzsche, "La volonté de puissance", librairie générale franáaise, 1991, p 48.

14- السابق، ص ٣٣٨ .

15- بول سيزاري، «القيمة»، ترجمة د. عادل العَوّا، بيروت ـ باريس: منشورات عويدات، ط ١، ١٩٨٣، ص ٤٦ .

16- السابق، ص ٧٦ .

17- السابق، ص ١٢٠ .

18- حنّة أرندت، «أسس التوتاليتاريّة»، ترجمة أنطون أبوزيد، بيروت: دار الساقي، ط١، ١٩٩٣، ص ١٥٣ .

19- السابق، ص ١٥٥ .

20- السابق، ص ١٧٥ .

21- حنّة أرندت، «في العنف»، ترجمة إبراهيم العريس، لبنان: دار الساقي، ط١، ١٩٩٢، ص ٣٧ .

22- السابق، ص ٣١ .

23- السابق، ص ٤٠ .

24- السابق، ص ٤١ .

25- السابق، ص ٤٦ .

26- السابق، ص ٧٢ .

27- ميشيل فوكو، «إرادة المعرفة»، بيروت: مركز الإنماء القوميّ، ١٩٩٠، ص ١٠٢ .

28- جول دولوز، «المعرفة والسلطة: مدخل لقراءة فوكو»، ترجمة سالم يفوت، لبنان- المغرب: المركز الثقافيّ العربيّ، ط ١، ١٩٨٧، ص ٧٧ .

29- السابق، ص ٧٨ .

30- السابق، ص ٨٠ .

31- السابق، ص ١٢٩ .

32 - Maurice Marsal, “L'autorité”, presses universitaires de France, 1958, p 15.

33- السابق، ص ١٠٢ .

34- السابق.

35- السابق، ص ١٤٥ .

36- السابق، ص ١٤٦ .

37- بيير بورديو (Pierre Bourdieu)، «الرمز والسلطة»، ترجمة عبد السلام بنعبد العالي، المغرب: دار توبقال للنشر، ط ١، ١٩٨٦، ص ٥٥ .

38- السابق، ص ٦٠ .

39- السابق.

40- السابق، ص ٧٨ .

41 - نتمثّل هُنا كُلاً من هانس جورج غادامير في كتابه «المنهاج والحقيقة» وجورجن هابرماز في « المعرفة والفائدة»، دون التوغّل في إثارة الفروق الخاصّة بالمبحث التواصليّ، بين أسبقيّة الداخل أو الخارج، الذات أو الموضوع، وهي فروق دقيقة بالغة الأهميّة رغم الاشتراك في القول « بالحوار التواصليّ» الّذي يُقِرّ من حيث المبدأ كُلاً من الدّاخل والخارج بتَمثّل «الموقع» الواصل بينهما عند البحث في ظاهرة الوعي ودراسة الخطاب.

42 - شوقي جلال، « العقل الأمريكيّ يُفكّر، من الحُريّة الفرديّة إلى مسخ الكائنات»، بيروت: الانتشار العربيّ، مصر: سينا للنشر، ط ١، ١٩٩٧، ص ١٣ .

43 - السابق، ص ١٣٢ .

44 - السابق، ص ٢٢٥ .

45 - هاربارت ماركوز، «الإنسان ذو البُعد الواحد»، بيروت: دار الآداب، ترجمة جورج طرابيشي، ط ٣، ١٩٨٨ .

46 - فرانسيس فوكوياما، «نهاية التاريخ والإنسان الأخير»، بيروت ـ باريس: مركز الإنماء القوميّ، ١٩٩٣، ص ٢٣٥ .

47 - هي الحضارة الغربيّة والكونفشيوسيّة واليابانيّة والإسلاميّة والهنديّة والسلافيّة الأورتودوكسيّة والأمريكيّة اللاّتينيّة، وربّما الحضارة الإفريقيّة (هكذا على حدّ قوله).

انظر «الصراع بين الحضارات»، بيروت: مركز الدراسات الإستراتيجيّة والبحوث والتوثيق، ١٩٩٥، ص ١٩ .

48 - السابق، ص ٣٢ .

49 - السابق، ص ١٧ .

50- السابق.

51- J. Habermas, “L’intégration républicaine”, essais de théorie politique (1996) , Traduit par R. Rochlitz, Paris: Fayard, 2000.

52- فتحي المسيكني، « حديث القيامة» بين «الجليل» و «الهائل»، مجلّة الفكر العربيّ المعاصر، العددان ١٢٤ ـ ١٢٥، خريف ـ شتاء ٢٠٠٣ .

53- إدريس هاني، «المفارقة والمعانقة»، سؤال المُقايسة في قرن جديد، رؤية نقديّة في مسارات العَوْلمة وحوار الحضارات، المغرب ـ لبنان: المركز الثقافيّ العربيّ، ط ١، ٢٠٠١، ص٥٣.

54 - جيهان سليم، «عولَمة الثقافة وإستراتيجيّات التعامُل معها في ظلّ العَوْلمة»، مجلّة «المستقبل العربيّ»، عدد ٢٩٣، جويلية ٢٠٠٣.

55 - عليّ حرب، «حديث النهايات، فتوحات العولَمة ومآزق الهويّة، المغرب ـ لبنان: المركز الثقافيّ العربيّ، ط ١، ٢٠٠٠، ص ١٠٩.

56- عبد اللّه بلقزيز، «إشكاليّة المرجع في الفكر العربيّ المعاصر»، بيروت: دار الطليعة، ط١، ١٩٩٢، ص ١٠٨.

57- أبو يعرب المرزوقي، «آفاق النهضة العربيّة و مستقبل الإنسان في مهبّ العولمة»، بيروت: دار الطليعة، ط ١، ١٩٩٩، ص ١٣٢.

58- إدوارد سعيد، «الاستشراق، المعرفة، السلطة، الإنشاء» ترجمة كمال أبو ديب، لبنان: مؤسّسة الأبحاث العربيّة، ط١، ١٩٨١، ط٢، ١٩٨٤، ص ٤٠.

59- خوان غويتيسولو، «في الاستشراق الإسبانيّ»، ترجمة كاظم جهاد، المغرب: دار الفنك، ١٩٩٧.

الفصل الرابع

أحَد الأمثلة على المثاقفة الممكنة
الاستشراق الإسبانيّ والاستشراق الغربيّ
خوان غويتيسُولو قارئاً مُخْتَلِفاً

1- الثقافة الإسبانيّة: عبقريّة الجنون الخلاّق

إسبانيا اليوم هي استمرار لإسبانيا الأمس، بلد الإبداع المدهش في مختلف الفنون. وليس أدلّ رَاهناً على العبقريّة الإسبانيّة في مختلف الفنون من أنتونيو جودي (Antonio Gaudi) النحّات الساحر المُقتدِر على نفخ الروح في الصخر، وسلفادور دَالي (Salvador Dali) الرسّام المجنون، بسرياليّته الآسرة المربكة لِجميع الأشكال والألوان، حادِثِها ومُمْكنها ومستحيلها أيضاً.

ولأنّ الإبداع الإسبانيّ واحد، عَدَدٌ بمختلف الوسائل والأساليب التعبيريّة فالكتابة الأدبيّة والاشتغال الفكريّ الملازم لها والمنفصل عنها في ذات اللحظة من هذا المشغل البحثِي وَجْهٌ آخر لِدَفْق ذلك الجنون الخلاّق، الموروث والناشئ، كأن تشي روايات خوان غويتيسولو (Juan Goytisol)(1). ومقالاته الفكريّة الاستشراقيّة، والاستعرابيّة منها على وجه الخصوص، بالروح الإسبانيّة الكونيّة المتوهّجة المتجدّدة باستمرار، فتهتك ستر المخبّأ

وتخترق مجال العري الدفين لتفضح عديد الإشارات الكامنة في ادّعاء «الصفاء الملائكيّ» المَحْض، وطهارة العِرق، ووثوقيّة اعتبار الذات مكتملة مطلقاً خلافاً «لنُقصان» الآخر«المورو»، في التسمية الموروثة الشائعة، أي العربيّ، ومُسلِم المغْرب العربيّ، والمغرب الأقصى على وجه الخصوص.

1- خوان غويتيسولو: سؤال الاستشراق والاستغراب

فبين الاستشراق والاستغراب يتنزّل حوار الثقافات من موقعنا الحضاريّ. إلاّ أنّ المصطلح ـ المفهوم المتداوَل طيلة عقود هو الاستشراق، ولا بديل له. وفي ذلك نَفْيٌ ضمنيّ للاستغراب الّذي هو حقيقة وجود فكريّ تتأكّد مصداقيّة تسميته بعديد القراءات التي اقترن وجودها بأسماء كـ إدوارد سعيد، وهشام جعيّط، ومحمد أركون، ومحمد عابد الجابري، وعبد الله العروي...

إنّ نصوص هؤلاء زاخرة بالأمثلة المساعدة على تثبيت هذه التسمية. ويتدعّم هذا الرأي عند استقراء النبرة المختلفة في صوت الآخر الغربيّ، كمقاربة خوان غويتيسولو الاستشراقيّة الّتي يُحِيل ضمنها على إدوارد سعيد وهشام جعيّط بصفة خاصّة، وبضَرْب من الحوار المفتوح القائم على النديّة والاحترام المتبادَل والاحتكام إلى قيم التسامح الحقيقي الأنطلوجيّ بمختلف مراجعه الإنسانيّة، لا التسامح الشعاريّ المُؤَدْلَج والمُوَظَّف في خدْمة أغراض عاجلة سياسيّة أَوْ جَغرا ـ سياسيّة بمنظور ذرائعيّ (pragmatique) لإخفاء بشاعات الهيمنة والتحكّم في الآخر ومحاصرته وإقصائه والسعي الدائم إلى نفيه أو قتله حِسّاً ومجازاً.

إنّ الاستشراق شأن الاستغراب نزوع في الاتّجاهين إلى فهم الآخر والنفاذ إلى صميم وعيه بِدافع الحبّ، لا الكراهية، وذلك بُغيَةَ التوصّل إلى وجود مشترَك لا تنفي الذاتُ من خلاله الذاتَ الأخرى، على أساس الاعتقاد في هويّة ديناميكيّة نسبيّة متغيّرة مشروطة بالتعدُّد الماثل في نواة الذات الواحدَة ماضياً وحاضراً وإمكاناً مستقبليّاً.

3- شرق/غرب: تَسْمِية تقريبيّة في مجال جغرا - سياسيّ مُتغيّر باستمرار

لئن سبق الاستشراق الاستعمار العسكريّ المباشر للبلدان العربيّة والإسلاميّة وتزامَن معه، فقد كان هو الآخر يُجسّد الوجهيْن معاً، العِداء السافر للآخر أحياناً والتثاقُف المدفوع برغبة الحوار قصد فهمه والتعاوُن معه أحياناً أخرى. إلاّ أنّ الشرق مفهوم توارثه الخلف الغربيّ عن سلفه، وبه أنشأ منظوره الجغرا - سياسيّ الّذي استدلّ به استعمار بلدان الضفّة الأخرى للبحر الأبيض المتوسّط والبُلدان المجاورة العربيّة والإسلاميّة تحديداً، وانحصر، حسب التقريب، عند البدء في الشرق الأدنى وبلدان شمال إفريقيا والبلدان الإفريقيّة القريبة. في حين ظهر مفهوم آخر للشرق في طَوْر لاحق، وسّع من دائرة الآخر، فكان الشرق الإسلاميّ عامَّةً، والشرق الأقصى بمُتعَدّد البلدان الآسيويّة ضمن تَمَثّل جديد جغرا - سياسيّ للعالم أعاد النظر في مفهوميْ الغرب والشرق منذ الحرب الكونيّة الثانية، وأدخل على التمثُّل الجغرا - سياسيّ العامّ تغييرات أساسيّة خلال الحرب الباردة بين الولايات المتّحدة الأمريكية والاتّحاد السوفياتيّ وَوُصولاً إلى راهن العَوْلمة

بعد انهيار الاتّحاد السوفياتيّ وتفكُّك المنظومة الاشتراكيّة.

وبناءً على هذه الملاحظات البدئيّة يبدُو الشرق مفهوماً متغيّراً، كالغرب تماماً، إذِ الشرق في تقدير إدوارد سعيد: «ليس حقيقة خاملة من حقائق الطبيعة. فهو ليس مجرّد وجود ثمّةَ، بالضبط، كما أنّ الغرب نفسه ليس مجرّد وجود ثمّةَ (. . .) إنّ الشرق، بقدر الغرب نفسه تماماً، هو فكرة ذات تاريخ وتراث من الفكر، والصُور، والمفردات الّتي أسبغت عليه حقيقةً وحضوراً في الغرب ومن أجل الغرب. و هكذا فإنّ كُلاً من هذين الكيانيْن الجغرافيّيْن يدعم الآخر، وإلى حدٍّ مّا يعكسه»[2].

فكيف يتّفق الاستعراب والاستشراق ويختلفان؟ وكيف تتغَيّر مفاهيم الاستشراق بِتَغَيُّر الوقائع الجغرا ـ سياسيّة من ثنائيّة الشرق والغرب، بمدلول المقابلة بين العالميْن المسيحيّ والإسلاميّ عَامَّةً إلى ثنائيّة الشرق والغرب بمفهوم الصراع بين المعسكرين الرأسماليّ والاشتراكيّ، ومنها إلى عَوْلَمة الصراع والهيمنة بين بلدان الشمال الغنيّة المتقدّمة وبلدان الجنوب الفقيرة في راهن العَوْلَمة؟ وهل يختلف الاستشراق الإسبانيّ تحديدًا عن غيره من الاستشراقات الأخرى؟ وهل هو في ذاته استشراق واحد أم واحد متعدّد؟

4 - غويتيسولو: الوجه الآخر المختلف للاستشراق الغربيّ، والإسْبانيّ تحديداً

إنّ البحث في مقالات خوان غويتيسولو حوْل الاستشراق الإسبانيّ ضمن الاستشراق الغربيّ يُثير فينا حَتْماً دهشة السؤال، لأنّ تناوُل هذا

الروائيّ الإسبانيّ للموضوع يَبْدُو لأوّل قراءة أَكْثَر تَوَهُّجاً ممّا اعتدنا عليه من مواقف مطمئنّة في الشائع من الدراسات الاستشراقيّة، كأن يُغيّر غويتيسولو بأسلوب لافت للنظر موقع التفكير بتَحَوُّله السريع من موقعه الغربيّ إلى المواقع الأخرى القريبة والنائية في المجاليْن العربيّ الاسلاميّ والإسلاميّ بمنظور كونيّ أصيل هو أبعد ما يكون عن افتعال الموقف الذرائعيّ قصد إخفاء التعصّب والعنصريّة واحتقار الآخر الشائعة في عديد البحوث الاستشراقيّة، أو تجسيد الموقف المنتصر، صَراحَةً، لِهيمنة المركزيّة الغربيّة وتأكيد واقع التخوم التابعة بالمفهوم الاستعماريّ «القديم» أو «الجديد» أو «العَوْلميّ» اليوم، بل يتّضح تفكير غويتيسولو مَوْقِعاً غريباً يكسر الحدود الفاصلة بين «نحن» و«الآخر»، حَسَبَ منظُومة المواقع التقليديّة. وليس الّذي نعتبره إسبانيّاً مَحْضاً بوعي المفكّر المبدع ذاته إلاّ بنية فكريّة تتداخل ضمنها مختلف العناصر الثقافيّة بِحنين جارف إلى استعادة أهمّ هذه العناصر المتمثّل في الحضور العربيّ الإسلاميّ، ذاك الكامن في أدقّ خلايا الذاكرة والمِخْيال وتصوُّر الوجود، على غرار الإثبات الوارد في تصدير كتابِهِ «في الاستشراق الإسبانيّ»(3) ، على لسان جرترود شتاين (Gertrud Stein): «حُكّ جلد روسيّ وستجد تَتَرِيّاً، حُكّ جِلد إسبانيّ وستجد مُسْلِماً».

ولأنّ خوان غويتيسولو يكفر بالهويّة المغلقة الساكنة ويُؤثر العودة إلى البدْء حيث الجذور الأولى لتأكيد أصالة الانتماء إلى حضارة الإنسان الواحدة المتعدّدة، فَقَدْ أمكنه فكّ الشفرة لِبعض حروف السلالة الأولى في بنية شخصيّته الإسبانيّة بمرجعيّتها الأندلسيّة، وفي انفتاحها الديناميكيّ الواقعيّ على المغرب وبلدان شمال إفريقيا وكلّ من المجاليْن العربيّ والإفريقيّ

على وجه الخصوص بتركيب يجمع ولا يُفرّق بين الاسم الإسبانيّ الغربيّ والتراث العربيّ الإسلاميّ والروافد الأخرى الإفريقيّة والإسلاميّة عامّةً، والآسيويّة بِرؤية كونيّة ترفض التعصّب لعِرْق على آخر ولثقافة أو حضارة على أخرى، وذلك باعتماد فكر حواريّ يرى «الأنت ـ الآخر» جُزْءاً من «الأنا» (4) والـ«هو» ملازماً لـ«أَنْتَ» القريب المندسّ وُجودُه في خلايا الذات المُفكّرة بتاريخ للذاكرة والوعي والحدْس الضارب بجذوره في القِدَم والفاعل في اللحظة، آنِ الوجود والتفكير.

5- الاستشراق الإسبانيّ المتعدّد في منظور غويتيسولو

فكيف تتعدّد وجوه الاستشراق الإسبانيّ في قراءة غويتيسولو؟ ولِمَ ينزع إلى الاستعراب تحديداً بِتمَثُل خاصّ للموقع الواصل بين إسبانيا والمغرب العربيّ والمغرب الأقصى على وجه الخصوص، في حين يكتفي بالإلماح إلى المواقع العربيّة والإسلاميّة الأخرى دون إفاضة؟ كيف يُمارس نقد الذات الغربيّة والإسبانيّة منها عند فضح نوايا الاستشراق التقليديّ الجاثم بظلاله إلى اليوم على منظور الوعي الغربيّ للآخر العربيّ والمسلم عامّةً منذ سقوط حائط برلين، وانهيار الاتّحاد السوفياتيّ، وتفكّك المنظومة الاشتراكيّة، وانقضاء الحرب الباردة؟ كيف يُجادل غويتيسولو العقل الغربيّ من داخل بنيته بهدف تفكيك نظامه والكشف عن المخبأ العنصريّ الكامن فيه، بِضَرْب من التطهير الّذي ينطلق بدْءاً من الاعتراف بوُجود الآخر في الـ«نحن» وإقرار مبدأ الاختلاف الّذي هو أساس الكينونة بين فرد وآخر ضمن المجموعة القوميّة الواحدة أو بين قوميّة وأخرى في خارطة التعدُّد

الإتْنيّ للعالم؟

إنّ الاستشراق، في تقدير إدوارد سعيد وبإحالة غويتيسولو عليه، «توزيع للوعي الجغرا ـ سياسيّ إلى نصوص جماليّة، وبحثيّة، واقتصاديّة، واجتماعيّة، وتاريخيّة، وفقه لغويّة، وهو إحكام، لا لتمييز جغرافيّ أساسيّ فحسب (العالم يتألّف من نصفين غير متساويَيْن، الشرق والغرب) بل كذلك لِسلسلة كاملة من المصالح. . »[5].

وبناءً على هذا المنظور الجغرا ـ سياسيّ المنفتح على الأنطولوجيّ (الوجود) والإبيستيمولوجيّ (المعرفيّ) والإجرائيّ، كَرَبْط الجهود البحثيّة الاستشراقيّة بخُطّة الهيمنة على مقدّرات الشرق الماديّة والفكريّة والجماليّة وحُسْن استخدامها في إدامة سلطة التفوّق، يتّسع موضوع الاستشراق ويضيق، كما يأتلف القصد من الاستشراق بين طوْر وطوْر لاحق ويختلف نتيجة تغيُّر الوقائع والوضعيّات وتعدُّد الذوات القارئة في مَوقع الذات الغربيّة أو الذات الشرقيّة.

لقد خدم إصرار الاستشراق قديماً وحديثاً على تأكيد «الغرائبية الشرقية» و«عدم التسامح الإسلاميّ» وغيرها من الأحكام الجاهزة، في تقدير غويتيسولو، الاستعمار المباشر بالأمس، وهي أحكام تُساعد اليوم استعمار «الشركات المتعدّدة الجنسيّات» على ضمان استمرار هيمنتها وانتشارها في بلدان الشرق[6]. . . ، لذلك استلزَم العقل الاستشراقيّ الغربيّ منذ بداياته الأولى الاستناد إلى تمييز مقيت يُقدّم الآخر الشرقيّ في صور عديدة قائمة لتبرير استعماره وبيان الحاجة إلى معرفته بُغيةَ الخروج به من وضع «التوحُّش» و«التخلّف» و«الانحطاط» إلى الحضارة والتقدُّم والسُمُوّ.

6 - الآخر المسلم في المنظور الاستشراقيّ: ازدواجيّة الصورة

يستخلص قارئ نصوص الاستشراق الغربيّ، والاستشراق الإسبانيّ على وجه الخصوص، دون كبير عناء، ازدواج صورة الآخر الشرقيّ، إنْ لم نقل تعَدُّدها وتردُّدها بين الواقع والغريب، وبين الظاهر والمحتجِب، وبين المُعْلَن المتحرّر والمكبوت الدفين، كأن يسعى الخيال إلى تصويره على شاكلة شيطانيَّة أحياناً عديدة ويستمدّ منه في الاتّجاه الآخر أهمّ قُوى تَجَدُّده واندفاعه.

إنّ المسلم، على حدّ عبارة غويتيسولو، «مغربيّاً كان أو تركيّاً وساراثين دُعِي أو مُورو[7] لَيَتَقدَّم في هذا المتخَيّل بوُجُوهٍ عديدة، ويُثير تارةً الذعر والحسد طوْراً، الشتيمَةَ حيناً والملاحقة حيناً آخر. وهو في هذا كلّه يُغذّي طيلةَ عشرة قرون، أساطير الإسبان وأعمالهم الخياليَّة، ويُشكّل مصدر إلهام لِقصائدنا وأغانينا، وشخصيّة محوريّة لِرواياتنا ومآسينا، مُنعِشاً أواليّات الخيال الإسبانيّ بقوّة»[8].

وعند استقراء الوجه ونقيضه أو نقائضه يَبْدُو هذا «المُورو» (المُسْلِم) بعضاً من الأنا ـ الإسبانيّ، إذْ هو البشاعة تستبدّ بالذات الإسبانيّة بَدْءاً لينشأ عن ذلك الانهيار المُفجع، ثم يليه التحرّر والتخلّص من لعنة السماء واستعادة الطهارة الأولى.

كذا تنعكس الصورة المتناقضة لهذَا المسلم في المنظور الاستشراقيّ التقليديّ لِمَانويل غارثيا مورنتيه (Manuel Gracia Morente)، كأنْ يُصيب حضورُه الذات الإسبانيّة باللّوثة ويظلّ وجوده عالقاً بالأصل، ملازماً لَهُ نتيجة التواصل والتداخل والاختلاط.

وإذا عدنا إلى الأدب الإسبانيّ على امتداد قرون، حسب قراءة خوان غويتيسولو المختلفة للسائد الاستشراقيّ التقليديّ، بدت لنا النصوص زَاخرة بـ«الشتائم والنعوت القَدْحِيّة» لهذا الكائن الآخر (المُورُو) في مقاومة «المسلم الإسبانيّ»، فـ«المسلم التركيّ»، ثمّ مُسْلِمي شمال إفريقيا[9].

فيحلّ الاستيهام الناتج عن تراكم الكراهيّة والمحبّة المتمازجيْن في شعور مزدوَج متناقض مَقام الحقيقة التاريخيّة لينعكس ذلك سَلْباً في جُلّ الأعمال الاستشراقيّة على امتداد قرون، كأَنْ يستقدم «الخيال الغربيّ عن الإسلام» تاريخ الفكر الغربيّ الخاصّ بالإسلام ويدفعه في اتّجاه تأكيد «التَمَرْكُز الغربيّ» و «صفاء الأصل» و «إرادة القوّة» العاملة على نَفْي العجز الحقيقيّ عن طَمْس وجود الآخر الماثل في الذات بعد أن ثبت أنّه «منذ أَلْفُنْصُو العاشر المعروف بـ«الحكيم» حتّى أيّامنا هذه تَرَاكَمَ تراثٌ أدبيّ واسع هو وليد هذه الحاجة الّتي شعر بها الإسبان إلى امتلاك شجاعة داخليّة، وهذه الإرادة، الّتي أملتها بالطبع عوامل دِعائيّة وتبشيريّة في احتقار خصم جوانيّ غير قابل للتذويب والتشويه، لا سيّما وأنّ حضوره الّذي دام على الأرض الإسبانيّة قروناً عديدة بات يندرج في تجربة الإسبان الجماعيّة بالذات..»[10] وكأنّ النزعة التطهيريّة الغالبة على هذا التمثُّلِ حتّمت المُكابَرَة بِنَفي العيوب عن الذات وإلصاقها بالآخر (المورو) بُغية إثبات التفوُّق المطلق باعتماد أسلوب المقابلة بين الكمال والنقص، وبين «الجوهر الملاكيّ» و «الماهيّة الشيطانيّة»، وبين «المقدّس» و«المُدنّس».

وليس أدلّ على هذا التمثُّل من الصورة الجاهزة الّتي اجترحها شعراء «الرومنثيرُو» ومؤرّخوه، وزخرت بها الحكايات الأسطوريّة والتّاريخيّة الّتي

جمعها مينيديث بيدَال (Menéndez - Pidal) وعادت لتظهر بعد ثلاثة قرون و«تزدهر في ظلّ التقلّبات التاريخيّة للعلاقات الإسبانيّة السياسيّة والعسكريّة مع العالم الإسلاميّ» [11].

إلاّ أنّ هزيمَة المسلمين العسكريّة ابتداءً من القرن السادس عشر، وتَنَصُّر الموريسكيّين [12]، وتراجُع الثقافة الإسلاميّة عن الصدارة دفعت الإسبان إلى مراجعة موقفهم من الآخر، بل استحال «تبخيس» الآخر بَعْدَ زوال خَطَره ضرْبَاً من التقديس، كَأَهَالي قشتالة الّذين عبّروا عن إعجابهم بحضارة أولائك المهزومين «وبالبذخ الشرقيّ الساحر في تصميم الأزياء» والمباني المُتقنة المُنَمْنَمَة وأساليب العَيْش العجيبة والفروسيّة، وقد دفع ذلك شعراء كَـ الباريث دي بياساندينو (Alvarez de Villasandino) إلى إبداع أروع قصائد العشق وأغانيه [13]، كما شاعت أغاني الرثاء تفجُّعاً على مصير المسلمين المنهزمين وتذكيراً بأخلاقهم النبيلة على امتداد القرن السادس عشر [14]. فاستحال بذلك الفصل بين الحبّ والكراهيّة، بين التبخيس والتقديس، كـ«طبيعة إفريقيا» في منظور آلاركون (Alarón) الّتي هي وجهٌ للتوحّش بأدغالها العصيّة الاختراق، وهي مصدر الإلهام للشعراء [15].

كذا يسُودُ التذبْذُب بين احتقار «المورو»، على صعيد الواقع، والانجذاب إلى صورته الذهنيّة المُفخّمَة، جميع صفحات «يوميّات شاهد على حرب إفريقيا» لآلاركون.

7 - إعادة النظر في مرآة الذات الفرديّة المبدعة: صِدقيّة الكتابة الروائيّة

كيف حرص خوان غويتيسولو في رواياته الثلاث [16] على تجاوُز حال

الفصام والتخلّص من ازدواجيّة الموقف تجاه الآخر (المورو) عند إعادة النظر إليه من خلال الذات المُبدعَة، بضرب جديد من التعايُش، وبالوقوف في موقع إستراتيجيّ[17] مختلف عن السابق؟

إنّ تغايُر القراءات الخاصّة بهذا الشرق ناتجة في الأساس عن تعدُّد «المواقع الإستراتيجيّة»، لذلك يسعى غويتيسولو إلى تحديد موقع رؤيته للآخر بالرجوع إلى التراث الاستشراقيّ والاستدلال برواياته الثلاث على أساس افتراضات أربعة يُمكن إجمالها كالآتي:

أ ـ اعتبار الشرق **«لوحة حيّة»** خلافًا لصورة «المسرح المُغْلَق» الّتي سادت منذ «أغنية رولان» الفرنسيّة وأغنية «السيّد» الإسبانيّة إلى القرنيْن الثامن عشر والتاسع عشر، ومروراً بدَانتي و«الرومنثيرو».

ب ـ **الانتصار للواقع الفعليّ على النصّ** وللخبرة على الحكم المسبَق عكس «المحلّ الفكري»[18] (Topos) الّذي هيمن على حقيقة الموضع الجغرافيّ، لتتراجع بذلك «التجربة العيانيّة» أمام «الشبكة الواسعة من الرغبات والأحكام المُسْبقة والاستيهامات ومشاعر الحرمان والخوف والمنافسة»[19].

ج ـ **إدراك واقع التجَاوُر الجغرافيّ** والتهديد الّذي كان يُمثّله الإسلام (العربيّ والتركيّ) خلافاً للبوذيّة أو البراهمانيّة وتأثير ذلك في اللاّ ـ وعي الأوروبيّ[20]. فيَتأكّد، بما لا يدع مجالاً للشكّ، حضور الأنا ـ الإسبانيّ في الآخر (المورو)، حسَب التسمية الشائعة القديمة وحضور الآخر في الأنا ـ الإسبانيّ بعيداً عن أتّون العداء المفتعَل نتيجة تغليب المثال على الواقع، والحُكم الجاهز على حقيقة الوجود، كما هي في اشتغال التواصُل والتأثير

المشترَك المتبادَل بين الغرب والإسلام.

د ـ الدعوة إلى الحوار ونبْذ الصوت الواحد الّذي يُشبّهه إدوارد سعيد بـ «مسرح ذهنيّ يُمارس فيه الجمهور والمُؤلّف والمُخرج والمُمثّلون أدوارهم لِصالح أوروبّا وأوربّا وحدها» (21).

وإنْ عُدْنا إلى قراءة خوان غويتيسولو للأدب الغربيّ على امتداد قرون، بَدْءاً بالقرن السادس عشر ووصولاً إلى القرن العشرين، تبيّن لنا موقفهُ النقديّ الرافض للسائد في الاعتقاد الاستشراقيّ الّذي يكتفي باعتماد الشرق والإسلام صدى «لأنانيّة الكاتب وأثرها على جمهوره الأوروبيّ»، سواء كان الأثر مُضيئاً أو عَلَى العكس مُكرَّراً لِمَا سبقه، وسلبيّاً باعتباره يساهم في ترسيخ «الكليشيهات» والأحكام المُسْبقة» (22)، وذلك بِمساءلةٍ عامّة تنبثق عنها الأسئلة الحادثة والممكنة: كيف نُحرّر الآخر الشرقيّ من التبخيس الّذي شاع قروناً في التمثُّل العامّ الإسبانيّ ضمن عديد الحكايات والأشعار والبحوث التاريخيّة نتيجة المنظور السلبيّ الّذي مفاده تأكيد بربريّة المسلم والمغربيّ تحديداً و«شذوذه عن المنطق ولا مبالاته وفظاظته وبهتانه المتفاقم»، إضافةً إلى الاستيهامات الزاخرة«بالحريم والعبيد والغلمان والأميرات والحُجُب والرقص الخلاعيّ والجنس المنفلت. . . (23).

لقد أمكن لِخوان غويتيسولو في روايته «دون خوليان» تفكيك النفس الجماعيّة والنفاذ إلى مُتراكِم عُقَدِها بِواسطة الراوي دون خوليان، والى الأسرة الإسبانيّة الّتي هي حاكمة المغرب، الهارب من كُلّيانيّة فرانكو، العائد إلى بلاده إسبانيا لِغزوها من جديد وحكمها لِمُدّة ثمانية قرون، بما يُشبه إعادة تاريخ الحكم الإسلاميّ لإسبانيا، ولكنْ بأسلوبٍ مُختلف.

فيسعى غويتيسولو بواسطة المخيال السرديّ تحرير النفس الجماعيّة من أخطر الاستيهامات لدى عَدَدٍ كبير من المؤرّخين والشعراء الإسبان على امتداد قرون، كإرْجاع «الغزو الإسلاميّ» وتدمير «إسْبانيا المُقدَّسة» إلى جريمة جنسيّة اقترفها آخر الملوك القوطيّين عند ارتباطه غير الشرعيّ بابنة دون خوليان، حاكمِه على المغرب. لقد «كان إشباع الملك رودريغُو (. . .) شهواته الجنسيّة السبب المباشر للعقاب الّذي تمثّل في الغزو الإسلاميّ، والّذي شكّل للإسبان مَدْعاة للعار طيلة ثماني مائة سنة»[24]. فاستحال هذا الاعتقاد الأسطوريّ، الّذي شاع لدى عامّة الناس وتَدَاوَلَتْه ألسنة الرواة وانتقل إلى الأدب المُدوَّن شعراً وقصَصاً، كتابةً روائيّة تُقارن، بضربٍ من التناصّ، بين سيرة الملك القوطيّ وآدم، وبين كَفّارة رُودْريغو (الملك الآثم) والأَفْعَى، كأنْ تنتقل الغواية إلى عقوبة، في التمثّل الأسطوريّ الحادث، حينما قضى الراهب أن يظلّ الملك محبوساً في مغارة بعد اعترافه بالذنْب، لِتنقضّ عليه أفعى برَأسيْن كي تلتهم قلبه وعضوه الذكريّ في آنٍ واحِدٍ[25].

إلاّ أنّ هذه الأسطورة، وإنْ تَوَقّف تناميها عند القرن التاسع عشر، فهي منْدَسّة في أعماق الوعي الإسْبانيّ، بل تعود لتظهر من جديد وتشتغل في تفسير الحالة الكارثيّة الّتي آل إليها وضع الحكومة الجمهوريّة، ورؤية الآخر، كصورة الريفيّين المغاربة العاملين في الجيش الإسْبانيّ وسحقهم انتفاضة عمّال المناجم في منطقة «الآستوريّ» الإسبانيّة عام 1934 [26]. وبذلك يلتقي اليمين واليسار الإسْبانيّان في موقف واحد هو استثمار الدلالة الأسطوريّة المُتوارثة المتراكمة، رغم الاختلاف الإيديولوجيّ القائم بينهما، كأن يظلّ الآخر عُنْصُراً شَيْطَانِيّاً باستمرار في مُوَاجهة الأنا ـ الإسْبانيّ النقيّ

المتفوّق عَقْلاً وَرُوحاً وَخُلُقاً.

كذا يحوّل غويتيسولو مجرى الحكاية الأسطوريّة لِيُكسِبُ بذلك «الخيانة محتوى ديناميّاً وإيجابيّاً» بتثوير القيم القديمة والمهترئة وإكسابها محتوى جديداً وتذويب المغرب والمغاربة في المشهد الذهنيّ الموصوف سرداً. «فالأفعى القمعيَّة والّتي تُمارس وظيفة «الإخصاء» في الأسطورة تستعيد قوّتها الإغوائيّة من جديد (. . .) أمّا الجنس فينهض بِدَوْرٍ إحيائيّ مُنعِش وحيويّ. .» (27).

وبهذا التثوير القِيميّ ينتقل «الآخر» من موقع الغَيْريّة المطلقة الوهميّة إلى مدار الذات الواعية بِوُجودها ووجود الآخر مَعاً، بضرْب من التواصل المشروط بالتغايُر، ومن التغايُر المشروط بالتواصل حَدّ اندماج الواحد في الآخر أحياناً عديدةً، لتهاجم الذات الساردة تراثها وتقوّضه من الداخل وتتعرّى به ومن خلاله وتفضح تناظمه الكاذب وتكشف عن فراغاته المستفحلة وتُعْلن تمرّدها عليه بخَلْخَلة ثوابته حَدّ الانتصار عليه بما هو نقيض كامن فيه، كأن يُدوّي صوت «دون خوليان» في أرجاء المشهد الحكائيّ: «إليّ يا فرسان الإسلام، يا بَدْو الصحراء، أيّها العرب الغرائزيّون الأفظاظ، إنّني أهديكم بلادي بِكَاملها. اخترقوها (حطّموا كلّ شيء فيها: قُراها، مُدُنها، عَذَاراها، كلّ ما فيها إليكم يعود)، هَدِّموا هيكل شخصيّتها المتداعي، واعصفوا بأنقاض ميتافيزيقاها. (اهجموا هجمة جماعيّة كاسرة). .» (28).

وبهذا العصيان اللاّفت للنظر يستحيل وعي الكتابة انتصاراً للحريّة والتعدُّد والتغايُر والطبيعة والخطأ والخطيئة والحنين إلى نبْض النطفة الأولى

على التدجين والتعصّب للواحد والتماثل وحضارة الشعور الدائم بالعظمة والتفوُّق والصواب الكامل والورع وطهارة العقيدة المُثلى والعِرق الأسْمى. فتُوضع بذلك الذات على مِحَكّ تجربة الاختلاف كي ينزل المثال من عليائه إلى «حضيض» الواقع المكتظّ بِوَهج الرغبة ونقائضها.

كما يتأكّد هذا النزوع إلى التحرُّر من استيهامات ذاتٍ جماعيّة عنصريّة وتخليص الوعي الفرديّ من سجن العادة والرضوخ لأحكامها في «خوان بلا أرض» و«مقبرة» بانتقال حال الذعر من توحُّش الآخر وتهتّكه واحتفاله المُذهل بالجسد واللذّة الجنسيّة إلى إغراء، إذْ يستقرئ غويتيسيلو نزعة امتلاك الأوروبيّ لِـ«جسد الآخر»، كالشائع على سبيل المثال في بعض كتابات فلوبير وأندري جيد، حيث الوجه الآخر الاستعباديّ الّذي حَوّل الآخر من شيطان للذّة إلى جسدٍ للاستهلاك الجنسيّ تَزَامُناً مع المقاومة وقتل الآخر في طَوْر سابق، ومع الامتلاك والاستعمار في طَوْرٍ لاحِق، كالّذي شاع في نُصوصِ مَنْ طَوَّفُوا في أقاصي الشرق وأدانيه من شعراء وروائيّين ومؤرّخين غربيّين خلال القرن التاسع عشر على وجه الخُصوص. فَيُعلن الراهب إسلامه في «خوان بلا أرض»، كما يتزوّج المسيحيّ امرأة مسلمة من حاشية ملك تونس، ويتراءى المغرب في «مقبرة» «منظورًا إليه من زاوية الاحتجاج الأخلاقيّ والافتتان الإنسانيّ والجماليّ النابع من تعاطُف المؤلّف وعلاقته الحميمة بالبلاد»(29)

8 - الحُبّ في مغالبة استيهامات اللاّ ـ وعي الجماعيّ

إنّ الحبّ ثابت دلاليّ في روايات خوان غويتيسُولُو، كأن يتسلّح به

الروائيّ والمفكّر في مغالبة استيهامات اللاّ ـ وعي الجماعيّ الكامنة فيه والتحرّر من «جدليّة الغيْريّة الّتي أنتجت الغرب المسيحيّ بمُواجهة الشرق المُسْلم».

وإذا الصراع المُفْتَعل والمدمّر مع الآخر ليس إلاّ إخفاء لصراعٍ دفين واقعيّ، بدَلالة المكبوت في النفس الفرديّة والجماعيّة، وقد حدث إرجاؤُه قروناً ليستعيد أُوَارَهُ بحوار الأنا مع الأنت ـ الآخر الماثل فيه على غرار المعنى الوارد في قَوْل جرترود شتاين الّتي صَدَّرَ به غويتيسولو كتابه «في الاستشراق الإسبانيّ»: «حُكَّ جلد إسبانيّ وستجد مُسْلِمَاً». وعند إماطة اللّثام عن المكبوت الدفين أو المُحاصَر تنبجس الحقيقة بالمُساءلة الجريئة حيث الفكر النقديّ والقيمة الإبداعيّة يتعالَقان برغبة معرفة الذات والآخر معاً، أو معرفة الذات بالآخر والآخر بالذات، فَيَجْرُؤُ خوان غويتيسولو على التساؤل: كيف نُغالب فينا «شيطانيّة» ادّعاء التفوُّق بأكذوبة العِرْق الملاكيّ الأمثل تحت غطاء عَقَديّ أو إيديولوجيّ أو قَوْميّ مّا؟ ألا يرتبط أيّ «نصّ أدبيّ هامّ (. . .) بِسلسلة واسعة من النماذج العائدة إلى أنواع وَحِقب وتقاليد أدبيّة مختلفة، وكلّما كانت الصلات الّتي تربطه بالمكتبة الكونيّة، على حدّ عبارة بورخس متعدّدة ووثيقة، كان عمله متعدّداً وثريّاً؟»(30).

فتُعتَبَر الكونيّة، بدلالة انتماء الكاتب إلى «المكتبة الإنسانيّة»، السبيل الأوحد إلى مغالبة التعصّب والانغلاق وادّعاء التفوُّق العِرْقيّ، كأن يتعمّد المفكّر المبدع لحظةَ إنشاء عمله نفي انتمائه الحضاريّ والثقافيّ الضيّق ليكتسب صفته الإنسانيّة بعيداً عن أيّ استيهام في هذا الاتّجاه أو ذَاك.

كَذَا هي «لوثة» الانتماء، نقيض العراقة الكاذبة وصفاء الدم، تجعل

النصّ مُتعدّد نُصوص، والسلالة وريثة عديد السلالات، كَنَصّ خوان رويث حيث الأصوات الصوفيّة والوثنيّة في آنٍ واحد و«الحكايات الغراميّة والصراعات والمُؤامرات يتخلّلها الغناء والضحك والخلاعة والشتائم والآيات القرآنيّة والتهديد والوعيد.»[31] فيتحرّر الكاهن «المتديّن الفاجر الخبير بشؤون اللَذّة وصديق الحُوَاة والقوّادات العارف الجيّد بالنّساء»[32]، كما يجمع الفقيه بين الورع والتهتّك، كالشائع من الأحاديث الخاصّة به في المجالس العامّة وفي الأوساط الشعبيّة الإسلاميّة لبُلدان المغرب العربيّ والمغرب الأقصى تحديداً، إنْ نزّلنا نصّ خوان رويث في سياقه المباشر. كما يَبْدُو نصّ ثربانتيس مسكوناً بتأثيرات ثقافة الإسلام [33] رغم عِدَائِيّته المُعلَنة للآخر.

وليس أدلّ على عمق ذلك التأثير من بدايات نشأة الحكاية المُطوّلة، الوجه البدائيّ للرواية لاحِقاً.

ويزداد مجال الاستدلال اتّساعاً لدى غويتيسولو بالإحالة على بيريث غالدوس الّذي يُدين الحرب والصراع بين الإسبان والمسلمين ويُميط اللّثام عن إسبانيا أخرى بثقافاتها الثلاث، المسيحيّة والإسلام واليهوديّة، في نصّه الروائيّ «أيتاتيتاوين» (Aita Tettaun) حيث نقد الذّات للتخلّص من قيود العنصريّة المقيتة واعتبار الحرب ضدّ «المورو» حَرْباً أهليّة مستمِرّة إلى اليوم على أرض إسبانيا [34].

إنّ صورة «المورو» القبيحة هي انعكاس لِصورة الأنا ـ الإسبانيّ وليست واقعاً لِوُجود الآخر المختلف، كالسائد في الاعتقاد العامّ خلال العصريْن الوسيط والحديث وفي البعض من تاريخنا المعاصر.

9 - استشراق غويتيسولو تحديداً:

ثقافة الحوار والتسامُح، لا الاستعداء البغيض

كذا يُصبْح المشروع الاستشراقيّ المختلِف لدى خوان غويتيسولو استمراراً لِنهج القراءة الجديدة الناقدة للذات المتمرّدة على الموروث العِدائيّ التدجينيّ بمزيد الغَوْص في ثقافة الإسلام، والحرص الشديد على المصالحة بينها وبين الثقافة المسيحيّة عن طريق الحوار، وإعلان ثقافة التسامُح والسعي الجادّ إلى تَفهُّم الآخر كما هو بعيداً عن التضخيم والتبخيس والاستيهام المسبق، كالصورة الّتي يظهر بها الإسلام المتعصّب الشبقيّ في عيون الغربيّين والإسبان تحديداً، على أساس الإقرار الجازم بانتصار المسيحيّة للروح واحتفاء الإسلام بالجسد كي يظهر الصدام الحادّ بين تحريم المُتَع الجنسيّة في اتّجاهٍ وتشريعها في اتّجاه آخر حدَّ التحريض على العُزوبيّة مُقَابل تشْريع الزواجِ بأكثر من امرأة [35]، كما تنقلب «جنّة المسلمين»، في المنظور العامّ المسيحيّ خلال القرون الوسطى، إلى «ماخور مُنَفِّر».

وقد انعكست هذه الرؤية المشمئزّة للآخر المسلم (المورو) في كتابات بيدرو باسكوال (Pedro Pascual)[36].

كَمَا انتقلت عَدْوى هذه الرؤية إلى فولتير في كتابه «محمد والتعصّب»، وترَدَّدَتْ بأسلوبٍ مختلفٍ عند الجزم بـ «الاستبداد الشرقي» لدى كلٍّ من مونتاسكيُو وهيجل.

إنّ ازدواجيّة الموقف الغربيّ تُجاه الآخر المُسلم بَعْضٌ من الحوار الّذي عَادَ ليظهر في ذاتِ غويتيسولو المُتسائلة الناقدة، ولكن بفِكْرٍ يستقرئ المتناظِمَ بمفهوم التَعَدُّد ويكشف عن المنظور ونقيضه داخل النسق ذاته، لذلك سعى

إلى تفكيك الوعي الاستشراقيّ لفهم عَدِيدِ تَنَاقضاته من خلال «الرحلة إلى تركيا» (1557) لِكاتب مجهول زَارَ تُرْكيا وقضّى عامين أسيراً في القسطنطينيّة، فوصف حياة المسلمين وقارن بين اللوثريّة والبربريّة والإسلام والكُفر، وكشف عن عقلانيّة الإسلام مقابل «ما يُرَافق البابويّة من تزمّت وروحِ خرافةٍ وتطيُّر.» [37] كما عاد إلى «رحلات عليّ بيك» (1871) لـ أدُولْفُو رِيفادينيرَا [38] (Adolfo Rivadenyra) حيث شذرات من العنصريّة الدفينة واحتقار الآخر في الجانب الخاصّ بممارسة الحياة الجنسيّة لدى المسلمين، في حين يبدو الإعجاب على أشدّه بالحجّ الّذي يجمع مختلف الأعراق ويُساوي بينها تحت رايةِ عقيدةٍ واحدةٍ الّتي هي الإسلام.

فَبَيْنَ اتّهام المسلمين بالانحراف والفجور في حياتهم الجنسيّة، والإعجاب بمَناسك الحجّ يُؤالف المشهد الموصوف لحياة المسلمين بين الرفض والقبول، وبين الكراهيّة والحُبّ.

وتَتّضح ازدواجيّة الموقف الغربيّ تجاه الآخر تماماً عند استقراء كلّ من فلوبير وريتشارد برتون، كأنْ يمتزج في نصوصهما التصريحيَّة الإعجاب بالاستهزاء، والقبول بالرفض، ليستبدّ المشهد الإيروسيّ لدى فلوبير بمُجْمل صورة الآخر العربيّ، والمصريّ تحديداً، ويتكرّر اتّهام برتون لهذا الآخر بالشذوذ الجنسيّ.

إنّ القصد المرجعيّ من استقراء التناقضات هو الكشف عن الخواءات المستفحِلة الكامنة وراء تَنَاظم المعرفة الاستشراقيّة وتَماسُكها المُخادع، وفضح الخلفيّة العنصريّة الّتي تختفي لتظهر بعديد الأشكال والأساليب، كالتمركُز العرقيّ في كتابات ماركس وأنجلز، حِينَما يجمع ماركس، على

سبيل المثال، بين الانتصار للاستعمار الأنجليزي للهند الّذي يرى فيه تَمْديناً لهذا البلد وبين فَضْح جرائمه، وهو بهذا الارتباك المُقنّع وَرَاء سِتارة الأيديولوجيا السميكة يقتدي بالموقف الشائع لدى المستشرقين الفرنسيّين على وجه الخصوص ويُنشئ منظوره للآخر على أساس استيهاميّ رومنسيّ لا يمتّ إلى الواقع بصلات متينة مُباشرة. و إذًا إسقاط الفكرة الضمنيّة القائلة بالتمركز الغربيّ ماثل في كونيّة مُفتعَلَة تتعمّد طمس الحقائق الخُصوصيّة للأوطان والقوميّات والثقافات. «فكثيرةٌ هي المُفْرَدَات الاحتقاريّة الّتي يستخدمها (كلّ من ماركس وأنجلز) عند وصفهما الثقافات والمجتمعات. الأفرو-آسيويّة»(39) .

وإذًا المنظور واحد مشترك عند المقارنة بين مختلف الرؤى في الاستشراق الغربيّ، إذْ هو مُتراكِمُ أحكام متوارثَة منذ سقوط الأندلس. إلاّ أنّه منظورٌ محكومٌ في الداخل بالتوتّر والتّعدّد والتردّد الحادّ أحياناً كثيرة بين التبخيس والتقديس، وبين الاشمئزاز والإغواء.

لذلك يلتفت غويتيسولو إلى تاريخ هذا المنظور عَبْرَ مُختلف أطواره لإدراك ثوابته ومُتَغيّراته، ويتحرّر في الأثناء من عديد الاستيهامات الّتي سادت الاستشراق الغربيّ، والإسبانيّ منه على وجه الخصوص، بالكشف عنها وتفكيك مقاصدها ونقدها. كما يستجير بثقافة كونيّة متعدّدة المراجع الحضاريّة والثقافيّة ليتخلّص من تأثيرات المركز الجاذب والحضارة الأمثل.

وبذلك يُدْرك الحاجة إلى تقويض المقابلة الضديّة بين الشرق والغرب، من خلال وعي الذات واستقراء الواقع كما هُوَ دُون تدخّل لأيّ حُكم مسبق أو حَدّ إيديولوجيّ جاهز، وبالاستناد أيضاً إلى نصوص الاستشراق لإضاءة

الجوانب الخفيّة من تصدُّعَاتها وارتباكها الحادّ الدفين بين الحال والمختلف عنها وبين الموقف ونقيضه، إذْ ليس الغرب والإسلام بالضرورة «طرفيْ معادلة عنيفة» بل هما «إجابتان ممكنتان» للتعايُش في مواجهة «التقدّم» السلبيّ «المُبيد للحضارات والثقافات»(40) .

لقد أدرك غويتيسولو أنّ الشعوب الّتي تبلغ درجة عالية من التقدّم الماديّ والازدهار الثقافيّ، كالشعوب الغربيّة تحديداً، تُصاب عادَةً بفقدان الذاكرة وتتناسى آلام الآخرين، بل تسعى إلى إيذائهم، لذلك يعتقد أنّ للْمُثقّف الغربيّ دَوْراً فعّالاً في تشغيل الذاكرة وإيقاظ صوت الحقّ في الضمير الغربيّ لِفضح مختلف الاستيهامات والكشف عن المُخبّأ العُنصُريّ المُعَادي للآخر. فلاَ يَتَردّد في الاعتراف بـ«أوروبيّته» الناقصة وإعلان التمرّد على شتّى المواقف العنصريّة، وفضْح التَمَرْكُز الثقافيّ الغربيّ الزائف بنُزُوعٍ جارفٍ إلى محاولة فهم الآخر بدافع حُبّ صادق يُقرّ التساوي بين جميع الأمم والثقافات، ويدعو صراحة إلى إنشاء حوار جديد بين أوروبا والحضارات والثقافات الأخرى، وفي مقدّمتها الحضارة الإسلاميّة والثقافة العربيّة (41).

كَذا يَبْدُو صَوْتُ غويتيسولو عَالياً مُجَلْجِلاً في دعوته الصريحة إلى الانتصار للإنسان بقطع النظر عن الجنس أو الانتماء الثقافيّ أو الحضاريّ، وللآخر المسلم والعربيّ على وجه الخصوص، الّذي هو جُزْءٌ من الذّات، المُتّصِل بها المُنْدَمِج فيها، لا المنفصل عنها.

وكما لقُوّة الذات معالمها البيّنة في واقع التغالُب الموروث؛ فإنّ للآخر الماثل في الذات وَهَنه الدالّ على الوجه الآخر، لذلك ينزع المفكّر الروائيّ

إلى الاعتراف بأنّ الذات كُلٌّ مُتكامل مُشترَك بين «الأنا» و «الأنت»، الماثل المندسّ في «الأنا» وما يعترض «الأنت» من خطر، خاصٌّ بـ«الأنا»، أساساً، وبذلك يتزحزح معنى الغَيْريّة المُنفصِلة عن الذات، كما يفضح الاستقراء الواقعيّ للعلاقة بين الأنا ـ الغربيّ والآخر ـ المُسْلم نزعةَ الاستعداء غير المبرَّرَة الكامنة في الضمير الأوّل: «إنّ تفوُّق الغرب التقنيّ والعلميّ والعسكريّ الصارخ، والّذي كشفت عنه بجَلاء مجزرة حرب الخليج الأخيرة، تفوّقه بالمقارنة مع عالم إسلاميّ مُنقسم، عاجز، رازح إلى الآن تحت موروث قُرونٍ متعدّدة من الاستعمار والخضوع لأنظمةٍ مُسْتبدّة (. . .) إنّ هذا التفوّق لَيُقرّب تهديد الإسلام من تهديد النملة للسبُع. ومع هذا فإنّ مناخ معاداة هؤلاء «المورسكيّين» الجُدُد وملاقتهم ما فتئ يزداد سوءاً»[42].

10 - هَجَانَةٌ أصيلةٌ مقابل طهارة العرق الأمثل

إنّ الصوت ـ النشاز الّذي أحدثه غويتيسولو في الجوقة العامّة الغربيّة بتسليط الضوء على الذات في مرآة الذات بَدْءاً لإدراك خلفيّة الاستيهامات الموروثة والحادثة، ثمّ بإعادة الموقف الراهن من الآخر المُسلم إلى جذور الاستعداء الأولى، على أساس استقراء الوعي واللاّوعي الجماعيَّيْن خروجٌ واضح جريءعن نهج التواصُل بإحداث الكَسْر والإبْدال في سلسلة القراءات الاستشراقيّة.

لقد اتّضح «للابن العاق» في شِرْعَة الأبوّة الغربيّة المستبدّة بالآخر العربيّ والمسلم تبخيساً أو تقديساً، أنّ الآخر اسم وهميّ إذْ لا معنى للغَيْريّة الضِدّيّة، بل إنّ الآخر بعضٌ من نواة الذات وأُفُقٌ في الاتّجاه السالَف أو

الحادث، كالنصّ المرجعيّ في بنية النصّ الناشئ. لذلك تتأكّد استحالة حُبّ الذات إن استبدّ شعور الكراهيّة بهذا الآخر الاستيهاميّ، كـ«لعنة السماء» تُضحِي هُنا نِتَاجاً لتَنَكُّر الأخ لأخيه، أو السعي الدائم إلى نفيه أو قتله، خلافًا للأسطوريّ الّذي يرسم تلك اللعنة على كَوْنِها مُحَصَّلَ «تعالُق جنسيّ مقيت» بين عِرق رفيع وآخر وضيع.

إنّ الحُبّ، بمنظور غويتيسولو، اكتشاف لِحُرّيّة الآخر الّتي بها تَخَلّصَ الأنا ـ الإسبانيّ والغربيّ عَامّة من استعباد التعصّب الكنسيّ طيلة قرون. وإذا التوالُج في الآخر الّذي أمسى جزءاً من الذات، شأن أيّ عناق حميم، تقويض للهرم الجاثم على صدر الكائن وافتضاض لكثافة المعنى الواحديّ الإطلاقيّ الرافض للعدد، وإعادة قراءة «للّعنة الأولى» باعتبارها زواجاً مباركاً بين ثقافة وثقافة مختلفة استحالتا عند التلازُم العنيف والتعايُش الهادئ، تبعاً لاختلاف الأطوار والوضعيّات، كياناً حضاريّاً مشتركاً، إذْ كيف استطاع الغرب أن يقطع مع ماضي تخلّفه وتزمّته فأعاد للكائن البشريّ تَوازُنه باعتباره جَسَداً لروحٍ وروحاً لجَسَدٍ بعد سيادة المعنى الروحانيّ المُطلق؟ كيف نزّل العقلَ في خارطة الجسد، وأطلق الجسدَ من أصفاد التدجين والتهميش، وشحَن الروح بإرادة الحياة إنْ لم يستضئ بحضارة الإسلام وثقافات شعوبه المتعدّدة؟

ولأنّ خوان غويتيسولو مُدْرِك لهذا البدء المرجعيّ فهو يتعرّى بالقصد كي يُمارس طقوس مَنْ يَرْفُضون تحريف التاريخ وحقائق البدء وتغليب الاستثناء على الأصل، وكأنّه بذلك لا يحصر الأصل والمرجع في أُبُوَّة واحدة بعد أن استعان بـ«المكتبة الكونيّة» واستقرأ سُلالته الأولى من خلال

بطاقةٍ وراثيّةٍ تَصِل بين ما يظهر من ملامح مُعْلنة وبين ما يختفي وراء الجلد، حيث صدى العروبة والإسلام وظلال النَمْنَمَات الشرقيّة والقباب الفخمة والشُّرفات المُزهرة ومهرجان الفروسيّة وحكايات البطولة والحبّ في أزمنة تقضّت وتركت أحلامها بين الذاكرة والخيال، وهي الفاعلة اليومَ وغَداً.

فكيف يستبيح من آثر الاعتراف بـ«الهجانة الأصيلة»، لا «الصفاء الملائكيّ» و «طهارة العِرق الأمثل، دَمَ الأب الآخر» مُمَثّلاً فيمن أسماهم «المورسكيّين الجُدُد»، كالّذي حَدَث في حرب الخليج الثانية وما حدث اليوم؟ أليس احترام غويتيسولو لثقافة الآخر المُسْلم تأكيداً في الواقع لِمَدَى الاقتدار على الحُبّ، عكس من أعلنوا مراراً وتكراراً حبّهم الكاذب، من أصحاب اليمين وأصحاب اليسار على حدّ سَوَاء، من السلف والخَلَف، باستيهامات قديمة موروثة وأخرى حادثة تقطع في الظاهر مع سالفها أو تستعيد قروناً من استعداء الآخر بالسعي إلى محاصرته وتهميشه أو محاربته بهَدَف تدميره وإفنائه؟

الهوامش

1-وُلد في برشلونة عامَ ١٩٢٩ ، روائيّ، مُنِعَت مؤلّفاته في إسبانيا طيلة العهد الفرانكيّ، بحَث في المكبوت الغربيّ. وقد ترجم للمُؤرّخ بلانكو وايت (Blanco White) من الإنكليزيّة إلى الإسبانيّة، وهو الاسم المستعار لِمَاريّا بلانكو إي تسبو ١٧٧٥ ـ ١٨٤١ .

2- إدوارد سعيد، « الاستشراق، المعرفة. السلطة. الإنشاء»، ترجمة كمال أبوديب، لبنان: مؤسّسة الأبحاث العربيّة، ط١ ، ١٩٨١ ، ط٢ ، ١٩٨٤ ، ص ٤٠ .

3- خوان غويتيسولو، «في الاستشراق الإسبانيّ »، ترجمة كاظم جهاد، المغرب: نشر الفنك، ١٩٩٧ .

4- إنّ «الأنا»، في واقع اشتغال الكلام، ضمير مُزْدَوَج، بمعنى أَنَا وأنتَ في بنية واحدة مشتركة.

انظر مقدّمة غاستون باشلار (Gaston Bachelard) لِكتاب « أنا ـ أنت» لمارتن بورر (Martin Bürer) فرنسا، أوبيي (Aubier)، ١٩٦٩ . (بالفرنسيّة).

5- إدوارد سعيد، «الاستشراق ـ المعرفة ـ السلطة ـ الإنشاء»، ص ٤٦ .

6- «في الاستشراق الإسبانيّ»، ص ١٨ .

7- «هو الاسم الّذي أطلقه الإسبان على المسلم المُقيم في إسبانيا بعد فتح الأندلس، وتوسُّعاً على المسلم عامّةً. ويختلف المؤرّخون واللّغويّون في تحديد أصل المُفْرَدَة. بعضهم يحيلها إلى «موريطانيا» الّتي كانت تُشكّل جزءاً من المغرب، والبعض الآخر إلى قبيلة «الماوري» البربريّة. ولعلّ التخريج الأخير هو الأرجح، فأغلبيّة الفاتحين الّذين رافقوا طارق بن زياد وموسى بن نصير كانوا من المسلمين البربر. . »، من مقدّمة كاظم جهاد لـ «في الاستشراق الإسبانيّ»، ص ١٠ .

8- السابق، ص ٢٥ .

9- السابق، ص ٢٧ ـ ٢٨ .

10- السابق، ص ٢٨ .

11- السابق، ص ٢٨-٢٩ .

12-- تسمية خاصّة لِمُسْلِمِي إسبانيا .

13- المرجع السابق ، ص ٣١ .

14- نفسه .

15- « ففيها يكمن الممنوع والخطير والغريب والمجهول» ، السابق ، ص ٣٨ .

16- « دون خوليان»و «خوان بلا أرض» و « مِقبرة» .

17- يُحيل غويتيسولو في بيان دلالة «الموقع الإستراتيجيّ» على إدوارد سعيد في كتابه «الاستشراق» .

18- من توظيفات إدوارد سعيد الاصطلاحيّة ، وقد اعتمدها غويتيسولو .

19- « فى الاستشراق الإسبانيّ » ، ص٥٠ .

20- يَستنِد غويتيسولو في بيان هَذَا المفهوم إلى هشام جعيّط .

21- السابق ، ص ٥١ .

22- نفسه .

23- السابق ، ص ٥٤ .

24- السابق ، ص ٥٥ .

25- السابق ، ص ٥٧ ـ ٥٨ .

26- السابق ، ص ٥٩ .

27- السابق ، ص ٦٣ .

28- السابق ، ص ٦٣ ـ ٦٤ .

29- السابق ، ص ٦٧ .

30- السابق ، ص ٧٠ .

31- السابق ، ص٧٩ .

32- نفسه .

33- «إنّ رائعة ثربانتيس التّي خطّط لها مبدعُها انطلاقاً» من الضفّة الأخرى ، ضفة كلّ ما قامت به إسبانيا بإقصائه ونفيه ، يظلّ بمقدورها أن تُمثّل ، بين أشياء أخرى كثيرة ، محاولة لتصوّر

اختيار ثقافيّ ووجوديّ انتهى ثربانتيس إلى استعباده رغم ما كان هذا الاختيار يُمارسه عليه من إغواء»، السابق، ص ٨٤ .

34- السابق، ص ٨٦ .

35- يستدلّ غويتيسولو في هذا الحيّز الدلاليّ بالقرآن والأحاديث النبويّة وابن حزم في «طوق الحمامة»والشيخ محمد النفزاوي التونسي في «الروض العاطر» والمتصوّف المرسي ابن سبعين .

36- أكّد في «كتاب ضدّ مِلّة محمّد» (1928) على أنّ المسلمين هم من أكَلَة لحوم البشر .

37- «في الاستشراق الإسبانيّ»، ص ١١٩ .

38- عمل مُوظّفًا في إحدى القنصليّات الإسبانيّة. رحل إلى المغرب، وطنجة تحديداً .

39- السابق، ص ٢١٢ .

40- السابق، ص ٢٣٥ .

41- انظر «أيّة أوروبّا تريدون؟»، نصّ خطاب ألقاه الكاتب في نوفمبر ١٩٩٢ في مدينة ستراسبورغ الفرنسيّة أمام البرلمان الأوروبيّ الّذي دَعَا اثني عشر كاتباً إلى إبداء آرائهم في أوضاع أوروبّا آنذاك .

42- السابق، ص ٢٥٨-٢٥٩ .

الفصل الخامس

العولمة في راهن الفكر العربيّ

1- أبسط الأسئلة، أعقدها

هل أدرك العرب حقّاً أخطار ما يمكن أن يحدث لِوُجودهم إثر انهيار حائط برلين وسقوط الاتّحاد السوفياتيّ وتفكّك المنظومة الاشتراكيّة، وهم الّذين تقسّموا بين مُناصر للاتّحاد السوفياتيّ ومنتصِر عليه، خلافاً لعدوّهم الصريح (إسرائيل) الّذي راهن بوضوح ودون تردُّد على الولايات المتّحدة الأمريكيّة؟

ولماذا يتمادى عديد المثقّفين العرب اليوم في تحليل الظواهر الحادثة بأفكار ومفاهيم قديمة كرفض العوْلمة أو قبولها دون قيد أو شرط والاكتفاء بالنفي والإثبات غالباً، في حين يستدْعي الموضوع بحثاً متأنّياً يُفكّك الظاهرة ويتوسّل بعديد المفاهيم من حقول بحثيّة مختلفة كالعلوم الاقتصاديّة والسياسيّة والجغرا ـ سياسيّة والمستقبليّة والاستراتيجيّة والسسيولوجيّة والأنتروبولوجيّة من حضاريّة وثقافيّة وغيرها..؟

و لعلّ أبسط الأسئلة وأعقدها في الآن ذاته ما يخصّ حرب الخليج الثالثة: فلماذا احتلال العراق؟، هذا السؤال الراهنيّ الّذي كان بالأمس

القريب مستقبليّاً، في تقرير الصحافيّ الفرنسيّ ريني برتيي (René Berthier) عند التفكير في حرب الخليج الثانية، وهو في صميم حاجتنا اليوم إلى معرفة الأسباب الكامنة وراء المفارقة الناتجة عن نزوع العَوْلَمة إلى التوحيد في اتّجاه وإلى مزيد من التقسّم والتفتيت في اتّجاه آخر. وما اختيار العراق ميداناً للتفجير إلاّ وليد تخطيط مرحليّ وإستراتيجيّ بعيدة المدى في منظور برتيي لِما لهذا البلد من ثروة نفطيّة هائلة وما كان يُمثّله من تهديد فعليّ لأِمن إسرائيل (1)، كأنْ تتّصف الحرب على العراق (حرب الخليج الثانية) بالتكتيكيّة خِدمةً لأِغراض إستراتيجيّة داخليّة قصد تحويل النظر عن الوضع الاقتصاديّ العالميّ الصعب إلى قضايا مفتعلة، كتضخيم خطر الإرهاب، وأغراض خارجيّة مثل الدفاع عن أمن إسرائيل، والسعي إلى احتواء الصين، ومنع أوروبّا من الاستمرار في بناء وحدتها الشاملة، ومواجهة روسيا وإعاقة رغبتها في استعادة دورها الرّياديّ العالميّ السالف. . .

فهل الفكر العربيّ قادر على مُواكبة وقائع العولمة وجديد الأحداث إثر 11 سبتمبر 2001 ؟ كيف للدولة العربيّة أن تفكّر في العولمة الّتي هي زمن حادث لما يسمّيه جورجن هابرماز (J.Habermas) طور الدولة ما بعد ـ القوميّة (2)؟ كيف تحوّلت الكلّيانيّة من استبداد الطغمة العسكريّة السياسيّ في ظلّ الأنظمة الاشتراكيّة ،إلى استعباد السوق وطغيان أحكامه الاستهلاكيّة في عصر اللّيبيراليّة الجديدة ؟كيف انزاح «النّظام اللّيبيراليّ» الجديد الّذي يحكم العالم اليوم من «سلطة الجميع ضدّ الواحِد»، على حدّ عبارة حنّة أرندت(3) (Hannah Arendt)، إلى «الواحد ضدّ الجميع» تحت

لواء «الليبيراليّة» و«الديمقراطيّة» وحقوق الإنسان؟ كيف تجاوزت القوّة مدار السلطة لِتُضحي عنفاً لا يُنشئ إلاّ العنف في دوّامة العنف والعنف المضادّ ؟ كيف تحوّل الجسد من دلالةٍ مشتركة تصل بين الحياة والموت إلى رمز استثنائيّ خاصّ للموت بعد أن بلغ وعي الكارثة أشدّه، فتضخّم بذلك وعي الكارثة نتيجة تفاقم حالة اليأس من حياة ذليلة كـ«جسد الاستشهاديّين الّذين حوّلوا الطائرات إلى حيوانات ديجتال غير افتراضيّة»[4] بعيداً عن مفهوم الجسد «الموضوع»أو «الآخر» أو «المريض» أو «المعتقل» أو «البدائي» أو «الهامشيّ» أو «جسد الدعاية»؟[5].

2- تنامي العنف والعنف المضادّ

إنّ ظاهرة تنامي العنف والعنف المضادّ في راهن الوجود الإنسانيّ هي بعض من سؤال العولمة الّتي تُحَدّ أساساً بالعنف، بما ينكشف منه وما يحتجب، ذلك العنف المشترك الّذي يعني استفحال القوّة وتراجُع السلطة تبعاً لِأوضاع التوحيد القسريّ، إذْ «أنّ إرادة فرض نظام اقتصاديّ واجتماعيّ وثقافيّ وتربويّ وحيد لا يمكن أن يدخل إلاّ في باب إرادة الهيمنة واختراق الخصوصيّات الوطنيّة. فما يُميّز العولمة عن الاستعمار هو اختلاف في أسلوب الهيمنة ووسائل فرضها...»[6].

وبهذا المنظور يعرض وجهان للعنف تتآلف بهما العولمة والاستعمار: العنف المقنّع والعنف المكشوف، كـ«الإغراءات الّتي لا تُقاوَم»[7] و تدخّل الآلة العسكريّة عند الاقتضاء حينما يعجز الأسلوب الأوّل عن أداء وظيفته. لقد سعى الفكر العربيّ في بدء العولمة إلى إدراك حداثة الظاهرة باعتبارها

«نظاماً في طور التكوين والنموّ»، كما غايَرَ مفهوماً بين «التفتّح على ما هو عالميّ وكوني» وبين نزعة احتواء العالم، بين المُثاقفة (Acculturation) وبين فرض وقائع اقتصاديّة وسياسيّة وجغرا ـ سياسيّة بأعتى تُرسانة للإعلام والسلاح. إلاّ أنّ محاولة فهم ظاهرة العولمة اصطدم بصعوبة التوصّل إلى معرفة «الغايات والأهداف القصوى»(8).

إنّ الباحث في أُولى الكتابات العربيّة الخاصّة بالعولمة يُلاحظ بدءاً ما يلي:

أ ـ رفض العولمة في اتّجاه والتسليم بها دُون قيد أو شرط في الاتّجاه الآخر. و لئن تردّد الرفض لدى الأصوليّين وعديد المثقّفين اليساريّين العرب؛ فقد ساد القبول جُلّ الإعلاميّين والساسة وبعض المثقّفين. غير أنّ الموقفين ظلاّ حبيسيْ القراءة المتأدْلِجة الواقعة تحت تأثير الصدمة الناتجة عن التحوّلات السريعة المذهلة الّتي شهدها العالم خلال الثمانينات من القرن الماضي.

ب ـ نشأة مفهوم آخر مختلف يسعى إلى استقراء الظاهرة بالحرص على تفكيكها وتحليلها، وذلك بانتهاج طرائق في التفكير تعتمد العلوم الإنسانيّة ووسائل البحث العلميّ، وتستقرئ ما جدّ من وقائع عالميّة خلال العقدين الأخيريْن، ولا تخضع هذه الآراء لمنظور أيديولوجيّ واحد بل هي مَجْمع أفكار تتعالق في تغليب الرصانة والاعتدال والموضوعيّة وحريّة التفكير والتأويل على التسرّع في إبداء الرأي والتطرّف والأحكام المِزَاجيّة...

ج ـ تعثّر الحوار بين دُعاة الاتّجاه الأوّل في مجتمعات تنزع غالباً إلى واحديّة الرأي وهيمنة الاستبداد السياسيّ وضعف المُؤسّسات المدنيّة، ذلك

ما يعوق الفكر عن الاستمرار في تناميه قصد إنشاء مفاهيم جديدة قادرة على فهم الظواهر الحادثة والتدخّل من موقع الـ«نحن» للإسهام الفعليّ في الحياة الكونيّة راهناً.

إلاّ أنّ سؤال التباعُد بين المعرفة والممارسة يُثار في هذا المجال.

3- سُؤال التباعد بين المعرفة والممارسة

فينشط الفكر العربيّ في الغالب بعيداً عن أجهزة الدولة ومؤسّسات المجتمع بِضَرْبٍ من التهميش الناتج عن حصْر مجاله في مواقع محدودة رغم التدخّل شبه الدائم في شؤونه بالتمويل والمراقبة والتوجيه والاستثمار الدعائيّ.

ونتيجةً لِهذا التباعد تتّصف المعرفة في راهن الفكر العربيّ بما يليّ:

أ ـ التراكُم، السمة الأولى المتغلّبة على هذا الفكر، نتيجة غياب أيّ إمكان للإبدال بإرادة الفعل الذّاتيّ، عدا ما تُمليه ضرورة التطوُّر الكونيّ.

ب ـ محدوديّة الفائدة، لأنّ الّذي يتراكم دون أن يُحدث إبدالاً من داخل المنظومة المعرفيّة والمجتمعيّة لا يقدّر عادةً على التأثير في راهن الوجود.

و إذا هذا الفكر الّذي يمتلك قوّة إرادة التفكير، في اتّجاه، عاجز في الاتّجاه الآخر عن تغيير الواقع المجتمعيّ نتيجة هيمنة الذهن التقليديّ واستمرار نفوذ الدولة الكلّيانيّة بمُورّثات القبيلة أو الأسرة المالكة أو «القائد» الأوحد.

ج ـ استبداد الفوضى بالنظام المجتمعيّ المحكوم بِسلطة الفكر الواحديّ.

فما يتراكم معرفةً ويتعدّد جُزئيّاً داخل الفضاءات المُغلقة لِمؤسّسات البحث

الأكاديميّة وغيرها، يصطدم في الغالب بصعوبة الاستخدام أو استحالته لتَظلّ المعرفة كميّة، غير قابلة للتنفيذ إلاّ نادراً، شعاريّة، كأنْ تهمّ مراراً وتكراراً بالإسهام في تغيير الوقائع والعقليّات وسُرعان ما تصطدم بالعجز الذاتيّ عن الفعل وأجهزة المنع في هذا الاتّجاه أو ذاك بين الذهن العامّ ونظام الحُكم.

إلاّ أنّ الفكر العربيّ، رغم خضوعه لأحكام هذه الوضعيّة، مدفوع اليوم بإرادة فهم الظواهر الحادثة. و يتأكّد هذا النهج في الكتابات الخاصّة بالعَوْلمة خلال الأعوام الأخيرة.

4 - عولمة الائتلاف ـ عولمة الاختلاف

إنّ الواصل بين مختلف هذه الكتابات هو السعي الجادّ إلى مقاربة الظاهرة ورفض انتهاج سبيل التبخيس أو التقديس، الرفض أو القبول بمُسبق أيديولوجيّ. لذلك تنزع هذه الكتابات إلى إقرار الظاهرة بَدْءاً، إذ العولمة حقيقة وُجود، ونفيُها يعني إنكار هذه الحقيقة والزجّ بالفكر في متاهة المُغالطة والتضليل، كما يعني القبول إقرار مبدأ الاختلاف واعتماد النقد سبيلاً للتفريق بين عولمة الائتلاف الّتي يُراد بها الهيمنة وقتل الآخر حقيقةً ومجازاً، وبين عولمة الاختلاف بمنظور عالميّ تعدّديّ.

وعلى هذا الأساس تبدو المثاقفة أبرز صفات هذا المفهوم الخاصّ بعَوْلمة الاختلاف في الفكر العربيّ، كأن يجزم مُحمّد عابد الجابري بأنْ لا وجود لِثقافة عالميّة واحدة، بل لعدَدٍ من الثقافات، إذْ «لا تكتمل الهويّة الثقافيّة ولا تبرز خصوصيّها الحضاريّة ولا تغدو هويّة ممتلئة قادرة على نُشدان العالميّة،

على الأخذ والعطاء إلاّ إذا تجسّدت مرجعيّتها في كيان مشخّص تتطابق فيه ثلاثة عناصر: الوطن والأمّة والدولة»[9].

إلاّ أنّ عولمة الائتلاف ترفض الفصل بين توحيد السوق والسّماح بالتعدد الثقافيّ عند الإبقاء على مؤسّسات الدّولة الوطنيّة تبعاً للشائع من التّجارب خلال المنتصف الثاني من القرن الماضي، وتحديداً إثر انقضاء الحرب الكونيّة الثانية وتنامي حركات التحرّر الوطنيّة، لذلك يبدو مفهوم الجابري للعولمة والهويّة الثّقافيّة أقرب إلى العصر «ما قبل ـ الكوكبي» منه إلى «العصر الكوكبي» ، ومن عصر الدّولة القوميّة منه إلى عصر الدّولة «ما بعد ـ القوميّة»[10] .

5 - الهويّة الثقافيّة والعولمة

فأيّ «وطن» هذا الّذي تتجاذبه ضرورة الاندماج في واقع العولمة الحادث ومُقتضيات الانتساب إلى الأمّة؟! و أيّة أمّة تلك الّتي تتنازعها «إرادات» صغرى طائفيّة وتأويلات شتّى للّغة والاعتقاد وتعدّد المفاهيم التراثيّة أحياناً بين «إرث» الوطن و«تراث» الأمّة، وبين المصلحة القطريّة و«قيمة» الأمّة، فلا تمتلك من الحلول إلاّ التوفيق والتلفيق والإرجاء؟ وكيف يمكن للفكر العربيّ التخلّص من فخّ الازدواج المفهوميّ المتمثّل في «الأصالة» و«المعاصرة»، إذْ «منذ أكثر من قرن ونصف لا يزال الفكر العربيّ، وضمنه الفكر السياسيّ، أسير مسألة المرجع (. . .)، لا يزال يتحرّك ضمن إطار إشكاليّة الأصالة والمعاصرة، الهويّة والحداثة، التراث والعصر»[11]؟ وهل هذه الإشكاليّة المتعارف عليها منذ أربعينات القرن التاسع عشر إلى اليوم

تزداد حدّتها في ظلّ عَوْلمة الائتلاف راهناً، بما يسمّيه عبد الإلَه بلقزيز استفحال ظاهرة «التقاطُب الفكريّ بين مُدافع مستميت عن الهويّة والأصالة ضدّ التغريب والأوْرَبة والمسخ الثقافيّ، وبين مُدافع عن الحداثة ضدّ النكوص السلفيّ والتحجّر العقائديّ والانحطاط...»[12]؟

و لئن قارب الحلّ مفهوم الهويّة الثقافيّة استناداً إلى «الوطن» و «الدولة» و «الأمّة» لدى محمّد عابد الجابري لِمغالبة تيّار عَوْلمة الائتلاف، فإنّ الحلّ، كما يراه عبد الإله بلقزيز، مشروط هو الآخر بالسياسة. إلاّ أنّه يتّجه إلى «المجتمع المدنيّ» قبل «الدولة»[13].

إنّ تحيين سؤال «النهضة العربيّة» مشروط بمدى فهم العَوْلمة، في تقدير أبو يعرب المرزوقي، باعتبارها «صراع إرادات» [14] ومجالاً للتقابل والتغالب بين «عولمة» «تُصحّر الوجود الإنسانيّ الحضاريّ والتاريخيّ فتُفقره وتُفسده» وعولمة «تُثمر الوجود الإنسانيّ فتُثريه وتُصلحه»[15].

كذا يتراءى سؤال الهويّة الثقافيّة بعضاً من سؤال الحضارة، كأن تتميّز الحضارات «بالعَرَضيّ» وتتآلف «بالجوهريّ». فهي تختلف لتتّفق وتتّفق أيضاً لتختلف، وبذلك تنكشف صفة المشروع، إذ «الاشتراك بين مختلف الحضارات لا ينحصر كلّه في ما تحقّق منها بل إنّ جُلّه يتمثّل في ما تسعى إليه». [16] وإذا الحضارات تتغاير بتعدُّد الهويّات الثقافيّة وتتعالق لتتآلف بمرجع واحد، «الجوهريّ» الّذي يقضي ضِمْناً وجودَ مشتركٍ بين مختلف الحضارات، أي ما به كان الإنسان ويكون في الحاضر والمستقبل.

و إذا سؤال نحن والعولمة الّذي هو استمرار وإبدال معاً لسؤال «الأصالة والمعاصرة» السالف يستدعي ثلاث إجابات أساسيّة في الآن ذاته بما يفارق

ويؤالف بينها :

أ ـ الموقف الأخلاقيّ الإطلاقيّ ومرجعه الدينيّ أساساً الرافض للعولمة، الناقد لها دون تفريق بينها وبين العالميّة، و هو استمرار للمحافظة بوجه أكثر عدوانيّة عن السّابق.

ب ـ الموقف الذرائعيّ (Pragmatique) المُدافع عن العولمة دون قيد أو شرط ومرجعه السياسيّ، والدولة تحديداً، وهو الّذي يخلط أيضاً بين العولمة والعالميّة ويُواصل الرأي المُجْحف القائل بالمعاصرة والانفتاح على الآخر.

ج ـ الموقف الفكريّ ومرجعهُ الهويّة الثقافيّة والمثاقفة الّتي تنتصر للعالميّة على العولمة، ولعولمة الاختلاف على عولمة الائتلاف بمنظور للمعرفة يتردّد بين القيمة الأخلاقيّة والفائدة العمليّة، وبين المعنى الأنطلوجيّ للهويّة الثقافيّة وواقع التعايُش بين مختلف الحضارات والثقافات في العالم.

6 - العَوْلَمَة: ظاهرة واحدة وتعَدُّدُ قِراءات

إنّ توصيف ظاهرة العَوْلمة في راهن الفكر العربيّ مشروط بالرفض والقبول، وبالنقد والنقد الذاتيّ، كأنْ تتعدّد صفات العَوْلمة تبعاً لاختلاف الآراء والمواقف. فهي مرادف الآخر «الصليبي» أو «الكافر»، وهي الاعتداء والهيمنة والاستعمار في أبشع مظاهرها، وهي مرادف العالميّة، لدى فريق آخر، وانفتاح الشعوب والأمم على بعضها البعض، وهي نتائج التطوّر الّذي شهدته المجتمعات الغربيّة من عصر «الدولة ـ الأمّة» أو الدولة القوميّة إلى عصر الدولة ما بعد ـ القوميّة بظهور التكتّلات الإقليميّة الكبرى وانهيار الحدود بين الأوطان والأمم التقليديّة.

إنّ العولمة، كما يصفها إدريس هاني، تطوّر سريع مُذهل شهده العالم في العقدين الأخيرين نتيجة العلاقة غير المتكافئة بين «نُظم سياسيّة واقتصاديّة»[17]، ذلك ما حوّل هذا العالم إلى «غاب، حيث القويّ يسطو على الضعيف»[18] بدلالة تضخّم المُؤسّسة الماليّة والتجاريّة كونيّاً على حساب اقتصاد مَا كانَ يُسمّى «بلدان العالم الثالث».

فما اعتبره فرانسيس فوكوياما بدايةً لِعصر جديد، هو عصر الرخاء للبشريّة جمعاء، نتيجةَ انتصار الليبراليّة الساحق على الاشتراكيّة[19]، وما تردَّد من إمكانٍ للحوار المثمِر بين الحضارات في ظلّ الوقائع الجديدة، حسب منظور صامويل هانتنغتون[20]، تضليل وإخفاء لِحقيقة الهيمنة بأشكالها الجديدة وما يُمكن أن ينتج عنها من صراعات وحروب بين الدُول، إذْ «أصبحت الدولة الاجتماعيّة خطَراً حقيقيّاً على المستثمر.»[21] وليس لاقتصاد السوق العالميّة الباحثة عن مواطن جديدة للاستثمار سوى «عزل الدولة» الوطنيّة وتقزيم دورها في الحياة المجتمعيّة والإبقاء عليها في صورة «جهاز بوليسيّ لتأمين مواقع إنتاج (المستثمر) وإيقاف ثورات العمّال المحتمَلة»[22].

فتنحصر صفات العولمة، بمنظور إدريس هاني، في هيمنة «الأقوياء» على «الضعفاء» وتفشّي البطالة والجريمة والدعارة وتنامي التطوُّر «التِقاني» على حساب القيم الإنسانيّة[23] وفي «أمْركة» العالم، بدلالة الإكراه الملازِم لـ«دكتاتوريّة الاختيار الواحد»[24].

ومن صفات العولمة الأكثر خصوصيّة رفض الأيديولوجيا في اتّجاه والدعوة إلى أيديولوجيا جديدة ترفع لواء الاقتصاد الليبراليّ الحادث و«تُبشّر

بالثقافة الرقميّة» الّتي هي أدقّ ملامح هذه الأيديولوجيا الناشئة[25] والدعوة إلى دَمَقرطة العالم وفرض سياسة القرار الواحد مَعاً.

إنّ نقد إدريس هاني للعَوْلَمة مدفوع في الأساس بِثقافة «العالميّة» والمثاقفة، بما يُؤالف بين مختلف القيم الإنسانيّة وما يُؤكّد الخصوصيّة الثقافيّة والحضاريّة في الآن ذاته.

وإذَا المشتَرَك بين رافضي العَوْلَمة من دعاة العالميّة العرب وبين الباحثين فيها باعتبارها حقيقة وُجود يتمثّل أساساً في الثقافة والمثاقفة بمنهجيْن نقديّيْن مختلفيْن، إذْ يتوسّل الأوّل بالفكر والسياسة، وتحديداً بالفكر السياسيّ، في حين يعتمد الثاني أسلوب قراءة الظاهرة، أي سياسة الفكر بالسعي إلى تفكيكها قصد فهم آليّات اشتغالها وتمثُّل مُجمل مقاصدها وأغراضها.

وإذا الثقافة مرجع أساسيّ يُعتمد في نقد العولمة بالرفض أو القبول. فهي مرادف الهويّة الساكنة المغلقة لدى البعض في مُواجهة الآخر الدالّ على الشرّ المحض، وهي آخر الحصون المتبقّية في مُوَاجهة العولمة المتوحّشة بمنظور البعض الآخر المختلف للهويّة الّذي يرى في الواحد متعدّداً دُون نفي نواته ويصل بين الذات والغير. وما الثقافة، في التقدير الثاني، إلاّ آخر السُبل وأوضحها وأعمّها فائدة للخروج من وضع التخلّف الّذي يعيشه العرب والمُسلمون كافّةً، لأنّها مرادف «القوّة الذاتيّة القادرة على مجابهة تيّار التحوّلات الكبرى الّتي تجري في العالم على مختلف الصُعد والمستويات»[26]. كذا يتحدّد مفهوم الثقافة لدى مُنظّري الهويّة الديناميكيّة المُنفتحة على الآخر بالتحرّر من الإطلاق والتجريد والتعالي على الزمان والمكان، عند الارتباط بِـ«مجتمع مّا وعصر مّا» على أساس الإقرار بأنّ

الثقافة لا يمكن أن تنمو بعيداً عن عمليّات الحراك الاجتماعيّ، وإنّما الأرض الخصبة لِنُموّ الثقافة ونضجها هي، دائماً، التدافع الاجتماعيّ والحضاريّ. . . »[27] غير أنّ الاعتقاد في الثقافة، باعتبارها قوّة ذاتيّة قادرة على مواجهة أخطار العولمة المتوحّشة، يستدعي التفكير الرصين في وضع «الدولة الوطنيّة» وما تبقّى من نفوذها، إذْ «تعرّض المفهوم التقليديّ لإقليم الدولة، مثله في ذلك مثل مفهوم السيادة، لضربات قويّة من التدفّقات غير الوطنيّة الاقتصاديّة والماليّة والثقافيّة والإعلاميّة وغيرها، التي أصبحت تنفلت يوماً بعد يوم من رقابة الأجهزة الحكوميّة وأصبحت حدود الدولة الإقليميّة مهدّدة بالتآكل»[28].

فكيف تقدر الثقافة الوطنيّة على الاشتغال في زمن تراجُع سلطة الدولة الوطنيّة وانحباس دورها في عدد محدود من الوظائف السياسيّة والاجتماعيّة، في حين يستْلزم وضع الهيمنة الاقتصاديّة والثقافيّة أجهزة قوميّة للدولة تستطيع إنجازَ مهامّها في التثقيف والدمقرطة دفاعاً عن الذات من التلاشي الكامل في الآخر المُستبدّ بكُلّ الذوات الثقافيّة؟

وهُنا يتغاير مفهومان للعولمة في عديد البحوث العربيّة: العولمة باعتبارها منظومة كاملة هي نتاج تطوّر شهده العالم وليس بالإمكان تجاهُل وقائعة الحِسّيّة المباشرة في وجودنا الراهن، و«العَوْلمة الثقافية»، ذلك الوجه الآخر المستبدّ الهادف إلى إدماج كل الذوات الثقافيّة في ذات واحدة على أساس «تحطيم القيم والهويّات التقليديّة للثقافات الوطنيّة، والترويج للقيم الفرديّة والاستهلاكيّة الغربيّة واعتبار تلك المفاهيم هي وحدها المقبولة كأساس لِتعاوُن الدول في ظلّ العَوْلمة»[29].

وبين هذين المفهومين يتّجه الفكر العربيّ راهناً إلى الخوض في قضايا الثقافة والمثاقفة لبيان الحاجة إلى فهم ظاهرة العولمة ومواكبة وقائعها الحادثة في اتّجاهٍ، وتفعيل الهويّة الثقافيّة قصد التمسُّك بها وفتْحها على الثقافات الأخرى والإسهام الواعي في الحياة الكونيّة حاضرًا ومستقبلاً.

7 - تثقيف العَوْلَمَة وعَوْلَمة الثقافة

وإذا التغالب على أشدّه بين تثقيف العولمة وعولمة الثقافة بمنظور جغرا ـ سياسيّ جديد يقوم على مفهوم حادث للاستقطاب بين «بلدان الشمال» و«بلدان الجنوب» بعد انهيار «الأقطاب الثلاثة» أو «العوالم الثلاثة» حسب التسمية السالفة في زمن ما قبل العولمة بواقع تغلّب القيمة الماديّة الاستهلاكيّة وهيمنة «الشمال» على «الجنوب» بأحكام السوق الاقتصاديّة الكونيّة الواحدة، كما يختلف مفهوم الثقافة بين عصر الكتاب وبين عصر الصورة، إذْ «ثقافة العَوْلَمة هي ثقافة ما بعد المكتوب، الثقافة الّتي يُؤرّخ ميلادها لاحتضار الثقافة المكتوبة! وليست ثقافة ما بعد المكتوب تلك سوى ثقافة الصورة»[30].

إنّ السياق الحافّ بالمساءلة الخاصّة بـ«نحن» والعولمة لا يُمكن فهمه دون إثارة عديد الأسئلة، كالّذي تردّد في أعمال عليّ حرب الفكريّة: «من يصنع العالم اليوم؟ وكيف يُصنع ويتشكّل؟ وبصيغة أوضح: كيف تتشكّل القوّة بوُجوهها الثلاثة: المعرفة، والثروة، والسلطة؟»[31] وهل يستطيع من لا يمتلك «المعرفة» أو جزءاً من المعرفة أن يُسهم في صناعة العالم اليوم؟ وهل بمقدور من لا يفهم الكيفيّة الّتي بها يتركّب العالم ويتكوّن أن يكون فاعلاً

فيه؟ وهل تكفي الثروة الماليّة والنفطيّة وغيرها للانتماء الفِعليّ إليه إنْ لم يتعاضد المال والمعرفة، الثروة والثقافة في نشاط واحدٍ مشترك؟ وهل يُمكن للسلطة أن تكون دون «معرفة» و «ثروة»؟ وكيف السبيل إلى تنمية الثروة والمعرفة مَعاً؟ أليست المعرفة هي أساس الثروة وشرطها الأوّل والمرجعيّ؟[32].

وإذا الثقافة الّتي يدعو إليها عليّ حرب في عصر العولمة يختلف مفهومها عن الثقافة في العقود السابقة، فهي ثقافة الحياة المنفتحة «على كُلّ القطاعات والميادين في المساحة الاجتماعيّة، خصوصاً الميادين المستبعدة، كالمصارف والشركات والأسواق الماليّة، أو العمارة والصناعة وعالم التقنية»[33] خلافاً لثقافة النخبة الّتي انحصر وجودها سابقاً في مسائل نظريّة عامّة أو اختصاصيّة جدّ ضيّقة. لذلك يتّسع مجال التناول الخاصّ بالثقافة لِيشمل حقولاً معرفيّة مختلفة، كالفلسفة والعلوم السياسيّة والجغرا ـ سياسيّة والتاريخ وعلم الاجتماع وعلم الإناسة (الأنتروبولوجيا) وعلم الاقتصاد والدراسة المستقبليّة . . . ، لتأكيد حاجة الثقافة اليوم إلى الاتّصاف بالفائدة (Intérât).

إنّ العولمة، في منظور عليّ حرب، ظاهرة مركّبة تستدعي إمكانات معرفيّة جديدة تستجيب لظروف «العصر الكوكبيّ»، ذلك ما لا يتوفّر لدى «أصحاب المشاريع الأيديولوجيّة الّذين يقرأون العولمة قراءةً نضاليّة، مثاليّة طوباويّة من خلال تهويمات الهويّة وأطياف العدالة أو هوامات الحرّيّة»[34]، كما يستدعي مفهوم الهويّة الثقافيّة التجذير والتحيين بانتهاج سبيل لا يقبل الهويّة المتحجّرة ولا يفرض الهويّة أصْلاً بِنَقد الفكر الإسلامويّ والدعوة إلى

أنْسَنَة العَولمة في ذات اللحظة، كأنْ تستحيل الثقافة إلى موضوع للمثاقفة تتأكّد به نسبيّة الحقيقة في بيان واقع التواصل بين «نحن» و «الآخر» لِنُدْرك بالتفكيك أنّ الذات، شأن الآخر، وجود واحِد عدد، بل يزداد هذا المعنى النسبيّ للحقيقة وضوحاً آنَ الاستفادة من الدرس الفكريّ الغربيّ الّذي يُقيم باستمرار «علاقة نقديّة مع ذاته» «لإعادة النظر في الثوابت والأصول»[35] بغية الكشف عن مواطن الخلل في تفكيرنا والوقوف عند أسباب تخلّفنا بإثارة السؤال: كيف نتعلّم من الآخر الغربيّ؟ وما الّذي نتعلّمه؟

وإذا المنهج الفكريّ الّتي يدعو إليه عليّ حرب منظومة مبادئ عامّة يُمكن إجْمالها كالآتي:

أ ـ نقد الذات باستقراء مختلف الأزمات والمآزق.

ب ـ تفكيك الذات لِمعرفة شتّى النقائص والمعوّقات.

ج ـ استقراء الفكر الغربيّ لإدراك مواطن القوّة فيه.

د ـ اعتماد أسلوب المقايسة والمقارنة بين الذات والآخر قصد استحداث وسائل تفكير وعمل جديدة قادرة على تغيير الواقع[36].

هنا يبدو التفكير في العَوْلَمة مجالاً للتواصل بين النقد والأنْسنة، باعتبار النقد عملاً ذاتيّاً يتّجه نحو الآخر (النصّ أو الكائن)، والأنسنة مشغلاً متعدّد الاختصاصات يقتضي حضور الإنسان مفهوماً وقيمةً ومجموع دَلالات.

ولئن تأكّد انتصارُ العولمة للزمان الفعليّ على المكان التقليديّ وإنشاؤها منظومة جديدة للتواصل بتركيز دعائم ثقافة الصورة؛ فإنّ العالميّة لا يُمكن تحيينها في العقدين الأخيرين دون الالتجاء إلى وقائع العَوْلَمة قصد فهمها وتمثّل وسائل جديدة للتفكير والإجراء. ذلك أنّ العالميّة مفهوم حداثيّ في

حين تتّضح العولمة مفهوماً حادثاً وحداثيّاً بَعْدِيّاً (Post - moderne) . إلاّ أنّ العولمة، خلافاً للعالميّة، تقوم على مفارقة مُدهشة مفادها أنّ العالم اليوم «يتوحّد بقدر ما ينقسم ويتشتّت»(37)، إذْ ينتظم تحت لواء السوق الاقتصاديّة الواحدة وتتقوّض الحدود الفاصلة بين مختلف بلدانه وشعوبه بوسائل الإعلام الحديثة في اتّجاه ، ويشهد عديد الصراعات والحروب الطاحنة في اتّجاهٍ آخر(38) .

إنّ التبشير بمستقبل مُشرق للإنسانيّة بعد انتصار الليبيراليّة الساحق على الاشتراكيّة، في تقدير فرانسيس فوكوياما واتّجاه تعدّد الحضارات إلى التوحّد تحت راية الحضارة الغربيّة المتفوّقة بعد الصراع أو التوافُق والاندماج في منظور صامويل هانتنغوتن، يستلزمان في ثقافات الجنوب وفي الثقافة العربيّة تحديداً مراجعة الهويّة الثقافيّة بمفهوم المثاقفة الّذي يواكب آخر وقائع العولمة ويعتمد النقد والاستشراف، ويميّز بين الحضارة والثقافة، إذ تدلّ الأولى على «المكان والحاضرة» في الحين تعني الثقافة «الزمان والذاكرة»(39) ولا تقول بتعدّد الحضارات (40) على أُسس أنتروبولوجيّة خوفاً من السقوط في خطأ التمييز العنصريّ، في حين يؤكّد مفهوم المثاقفة على اختلاف الثقافات ضمن حضارة الإنسان الواحدة.

كَذا تبدو الحضارة، في تقدير عليّ حرب، «أداة»، أمّا الثقافة فهي «قيمة». وكما تتآلف الإنسانيّة بالمكان وفي المكان اليوم تتعدّد قيمها باختلاف الثقافات عَوْداً إلى متعدّد اللّغات والعقائد والعادات والتقاليد، لتتأكّد سمة الحضارة التواصليّة بتغايُر الهويّات الثقافيّة. فإذا نزعنا إلى القول بتفضيل ثقافة على أخرى استحالت القوّة عنفاً وأضحى العنف دَماراً يُهدّد حضارة الإنسان.

فتثبت الحاجة اليوم إلى سياسة جديدة للحقيقة عند السعي إلى فهم مختلف للهويّة الثقافيّة القائمة على الحركة النسبيّة المعاصرة للتفريق بين «الثقافة الميّتة» و«الثقافة الحيّة»، واستخلاص الدروس منها. والتعدّد والاختلاف وممارسة النقد الذاتيّ والانفتاح على الآخر ليتحدّد بذلك الخطّ المفهوميّ الفاصل بين «ثقافة ميّتة» و أخرى «حيّة» (41).

إنّ «ما بعد الإنسان» ليس بالضرورة مرادفاً مفهوميّاً للإنسان الأخير، كما يرتئيه فرانسيس فوكوياما مَع إضافة علامة السيرورة، بل يُحَدُّ «بالفاعل البشريّ الجديد «الّذي» يتفتّح معه إمكان التحرّر من صورة وأطياف وهوامات عن الإنسان(42) بإحداث صورة مغايرة للإنسان تقطع مع الوهم وتُبدِع سياسةً جديدةً للحقيقة في ضوء الثورات المعرفيّة المتلاحِقة.

الهوامش

1- René Berthier,"L'occident et la guerre contre les arabes", France: l'Harmattan 1994, p 34.

2- J. Habermas, "l'intégration républicaine, essais de théorie politique (1996) Traduit par R.Rochiltz, Paris: Fayard, 2000.

3- حنّة أرندت، «في العنف»، ترجمة إبراهيم العريس، لبنان. دار الساقي، ط١، ١٩٩٢، ص٣٧.

4- فتحي المسيكني، «حديث القيامة بين الجليل والهائل» مجلّة الفكر العربيّ المعاصر، عدد ١٢٤ ـ ١٢٥، خريف ٢٠٠٢، شتاء ٢٠٠٣.

5- يعرّفه أيضاً «بالجسد/الكمين»، «جسد تدرّب (. . .) على تدمير كلّ الأجسام الأخرى».

6- عبد الله الخياري، «التعليم وتحدّيات العولمة»، مجلة «فكر ونقد»، المغرب: العدد ١٢، أكتوبر ١٩٩٨.

7- السابق.

8- «وإذا كان من السهل تصنيفها كنظام أيديولوجيّ، كباقي الأنظمة الّتي سبقتها، فإنّه ممّا لا شكّ فيه أنّ للعولمة خصوصيّتها، ولا يُمكن اختزالها في مجرّد نظام أديولوجيّ نقوم بتشريحه ونقده باستعمال نفس الأدوات الّتي تمّ استعمالها في تحليل الأنظمة الاقتصاديّة والأيديولوجيّة السابقة» المرجع السابق.

9- محمّد عابد الجابري، «العولمة والهويّة الثقافيّة، عشر أطروحات»، مجلّة «فكر ونقد»، السنة ١، عدد ٦، ١٩٩٨.

10- J. Habermas, "Apräs l'etat-nation, une nouvelle constellation politique", fayard, 2000, P22

11- عبد الإلَه بلقزيز، «إشكاليّة المرجع في الفكر العربيّ المعاصر» بيروت: المؤسّسة الجامعيّة للدراسات والنشر والتوزيع، ط١، ١٩٩٢، ص١٠٨.

12- السابق، ص ١٠٩ .

13- «إنّ إشكاليّة السلطة عندنا لم يبدأ التفكير فيها من مدخلها الفعليّ: المجتمع المدني، وإنّما من المدخل الّذي أثار وعينا: الدولة»، السابق، ص ١١٧ .

14- أبو يعرب المرزوقي، «آفاق النهضة العربيّة ومستقبل الانسان في مهبّ العولمة»، بيروت: دار الطليعة، ط١ ، ١٩٩٩، ص ١٢٨ .

15- السابق.

16- السابق، ص ١٣٢ .

17- إدريس هاني «المفارقة والمعانقة، سؤال المُقايسة في قرن جديد، رؤية نقديّة في مسارات العولمة وحوار الحضارات»، المغرب ـ لبنان: المركز الثقافيّ العربيّ، ١ ، ٢٠٠١، ص ٢٩ .

18- السابق.

19- فرانسيس فوكوياما، «نهاية التاريخ والإنسان الأخير»، بيروت: مركز الإنماء القوميّ، ١٩٩٣ .

20- صامويل هانتنغتون، «الصراع بين الحضارات»، بيروت: مركز الدراسات الاستراتيجيّة والبحوث والتوثيق، ١٩٩٥ .

21- السابق، ص ٣٤ .

22- السابق، ص ٣٥ .

23- السابق، ص ٤٦ .

24- السابق، ص ٥٣ .

25- السابق، ص ٥٤ .

26- محمّد محفوظ، «الحضور والمثاقفة، المثقّف العربيّ وتحدّيات العولمة»، المغرب ـ لبنان: المركز الثقافيّ العربيّ، ص ٥ .

27- السابق، ص ٣١ .

28- سعيد الصدّيقي، «هل تستطيع الدولة الوطنيّة أن تُقاوم تحدّيات العولمة؟»، مجلّة «المستقبل العربيّ»، عدد ٢٩٣، جويلية ٢٠٠٣ .

29- جيهان سليم، «عولمة الثقافة وإستراتيجيّات التعامُل معها في ظلّ العولمة»، مجلّة

«المستقبل العربيّ»، عدد ٢٩٣، جويلية ٢٠٠٣ .

30- عبد الإلَه بلقزيز، «العَوْلمة والمُمانعة، دراسات في المسألة الثقافيّة»، سوريا: دار الحوار ط١، ٢٠٠٢، ص ٥٩ .

31- عليّ حرب، «حديث النهايات، فتوحات العولمة ومآزق الهويّة»، لبنان ـ المغرب: المركز الثقافيّ العربيّ، ط١، ٢٠٠٠، ص ١٨ .

32- يعرض عليّ حرب النموذج اليابانيّ على سبيل المثال لا الحصر في هذا المقام، إذ المعرفة في اليابان هي أساس تنمية الثروة، وليس العكس.

33- السابق، ص ١٩ .

34- السابق، ص ٣٠ . ويُشير عليّ حرب إلى المُثَقّفين العرب والفرنسيّين على وجه الخصوص.

35- السابق، ص ٧٨ .

36- يعتمد عليّ حرب ضمن المراجع الأساسيّة لِمَبْحثة الفكر التواصليّ لِـ جورجن هابرماز، كأنْ نُشير دون حصر إلى كتابَيْه «العلم والتقنية باعتبارهما أديولوجيا» و «المعرفة والفائدة»، وتفكيكيّة جاك دريدا وتأويليّة هانس جورج غادامير، وخاصّة كتابه «المنهج والحقيقة»، وفكر الاختلاف الفلسفيّ بَدْءاً بنيتشه ومروراً بهيدغر ووصولاً إلى ميشيل فوكو وَآخر أعمال الفكر الفلسفيّ التواصليّ.

37- السابق، ص ١٠٨ .

38- كحروب الصومال وكُوسوفو وأفغانستان والعراق.

39- السابق، ص ١٠٩ .

40- كـ صامويل هانتغتون.

41- السابق، ص ١١٧ . ويُحيل عليّ حرب على الثقافة اليونانيّة القديمة، والثقافة العربيّة الإسلاميّة الوسيطة، والثقافة الغربيّة الحديثة والمعاصرة للتفريق بين «الثقافة الميّتة» و«الثقافة الحيّة» واستخلاص الدروس منها.

42- السابق، ص ١٦٠ .

خـاتمـة

إيديولوجيا العنف، صُوَرٌ متعدّدة لِمشْهدٍ دمويّ واحد

العنف، هذا المشهد الواحد المتعدّد، تطالعنا صُوَره على شاشة التلفاز أينما اتّجهنا عبر فضائيّات العالم وتندسّ تأثيراته في أدقّ خلايا الدماغ، عند النوم وعند اليقظة، بين برنامج تلفزيونيّ وآخر، وتتسرّب أخباره العاجلة بين الفينة والفيْنة لِتُعلن قتلاً حادثاً أو قتلاً مؤجّلاً بما يرد من تصريحات هُنا وهناك.

هو العنف، إذن، لا ينجب إلاّ العنف في ليل المشاهدة أوْ نهارها، بما يتشكّل أشرطة سنمائيّة ومُسلسلات لم تعد مدهشة، لأنّ الّذي ينزف دماءً ويتناثر أشلاءً ويتهاوى بناءً في شلاّلات الضوء المنبعث من فضائيّات العلم أشدّ تعجيباً من التعجيب الدراميّ السنمائيّ: أطفال في فلسطين والعراق ألفوا موت الآباء والأمّهات والأتراب في الطريق إلى المدرسة، وما عاد بإمكانهم إلاّ التفكير في الموت استشهاداً، وأجساد هؤلاء انزاحت بوعي الكارثة عن نبض الحياة المُتجدّدة إلى انتظار الأكفان. هنا يُضحي العيد مأتَماً دائماً لا ينقطع واللّعب جدّاً آخر لا يفقد كلّ صفاته، بما في ذلك صفة اللّعب بالحجارة يرشقون بها دبّابة، وبالدبّابة ترسل جحيم نيرانها ليتهاوى الجسد

ويرتعش لحظةً ثمّ يتماهى والحصاة المتدحرجة هناك، أو يتناثر في زحمة الغبار والدخان ليفقد جسديّته، الّتي بها كان ويكون، إلى الأبد.

وهو عنف الإغراء الإشهاريّ بِمَا يُعرض من سلَع تخلب العين وتأسر العقل والمخيال، فيتآلف الدم وأحمر الشفاه ولُزوجة مبيّض البشرة ورخاوة مادّة الياغرت وانسكاب الشراب الغازيّ المُثلّج في عزّ القيظ وتأوّهات اللّذة تلفظها حناجر الفتيان والفتيات بما يشبه فحيح الشهوة في أعلى ذُراها حينما تتهدّم الحدود تخييلاً بين اللذّة والألم بإيروسيّة تُقارب تخوم كارثة الموت و«بهلاك احتفاليّ» يستمدّ جوهر خطابه من دلالة الاستهلاك ذاته.

وهو عنف الزمان يستعيد المكان والكيان، فتندفع الحركة بأقصى الجهد ليطوي المكان ويحوّله إلى ذريعة سمجة في خدمة فعل التدجين الّذي يخفض الكائن إلى مستوى البضاعة ويرفع البضاعة إلى علياء الكائن بتحويل مزدوج لا يُبقي من المكان إلاّ ظاهر المكانيّة، ومن الكائن إلاّ صدى الكيان، كالرقم يلتهم الاسم، وكالاسم تسعى إلى تحنيطه، وهو لا يزال على قيد الحياة، أيادي من يصنعون الصورة ويروّجون لها وبها.

و هو العنف يدشّن عصر الطائرات المغيرة والدبّابات الزاحفة وابتسامات الحالة الذهانيّة الوسواسيّة (البارانويا) تنفجر بين الحين والآخر ضحكات هستيريّة لِقادةٍ سِياسيّين يلبسون أقنعة العسكريّين، ولقادة عسكريّين يصرّحون بمواقف سياسيّة داخل «منظومة فوضويّة» راهنة تنفي كلّ الألعاب لِتُقرّ لعبة واحدة بشروط من يُتقن فنّ الكذب، بَدْءاً بأسطورة الإرهاب المُضخّمة ومروراً بأيديولوجيا «الحرب العادلة»، ووُصولاً إلى، بل تورّطاً وإيغالاً، في نزيف الدم الّذي لا يتوقّف.

كذا هو الجسد اليوم في عصر «أيديولوجيا العنف» انتظار دائم في حياة الفرد للموت باسم الدفاع عن الحريّة والديموقراطيّة وحقوق الإنسان، كالجنديّ الغازي المُدجّج بالسلاح المحكوم بقوانين اللعبة العسكريّة مُمثّلةً أساساً في الطاعة العمياء لمن يجلسون هناك على ربوة القرار الحربيّ، وكالمقاومِ المدافع عن أرضه وعرضه الّذي لا يملك من السلاح في حربٍ غير متكافئة القوى سوى الجسد يُضحي قنبلة مُهيّأة للانفجار في كلّ لحظة، بِتَحيُّن الفرصة كي لا تضيع الطلقة هباء ولا يسقط بعضٌ من الضحيّة والجلاّد في هُوّة سحيقة واحدة، بدؤها الدم وآخرها الانقضاء.

فنشهد بذلك ظهور لون جديد من المعارك غير معهود، كأنْ تنشأ اليوم حرب جديدة بصفاتٍ حادثة لا نجد لها أثراً في «فلسفة الحروب»، بل لعلّها «أمّ الحروب»، اختلافاً مقصوداً في التسمية والدلالة عن «أمّ المعارك» حيث يلتقي الثأر والانتقام والميْز العنصريّ وعنجهيّة القوّة والاستثمار اقتصاداً بالترويج للسلاح والهدم بغية «إعادة الإعمار»، والأيديولوجيا الليبيراليّة الّتي تسعى إلى دكّ آخر قلاع الوطنيّة ومواقع الاختلاف المتبقّية في نِظام الثنائيّة القطبيّة. لذلك يُضحي الجسد آخر الأوطان بعد أن بيعت كلّ الأوطان، تقريباً، بالمزاد العلنيّ لتتقابل رؤيتان للصراع، بين من يمارس السلطة الغضبيّة دون مبرّر سوى السعي إلى ملْء فراغ الشرعيّة «بالأمر الواقع»، كالآلة العسكريّة الإسرائيليّة تعتمد القوّة المفرَطة سبيلاً لِقمْع شعْب هو صاحب الحقّ، ليكون التغالُب على أشدّه بين حُجّة القوّة وقوّة الحجّة، وكالآلة العسكريّة الأمريكيّة تسعى إلى الانتقام من شعْب لا علاقَةَ له بأحداث ١١ سبتمبر ٢٠٠١، بل هو الثأر غير المبرّر من عدوّ وهميّ، ولا

شيء سوى الثأر حينما تنجلي الدوافع إلى الحرب عن أكاذيب ويتأكّد غياب أيّ برنامج لإعادة بناء مَا دَمّرته الآلة العسكريّة.

وكَذَا هو العنف، أيديولوجيا نَاشئة تشكّلت أُولى سماتها في بدء انهيار منظومة الاستقطاب الثنائيّ بزحف أحكام السوق الكونيّة الواحدة على البلدان والمُدُن والبيوت، وبخلْع كلّ الأبواب والنوافذ، مثل فيض هائل من الصور والمعلومات لينكشف كلّ شيء ويستبدّ الزمان في الأثناء بالمكان الّذي يُضحِي فاقِدًا لأي معنى للمكانيّة.

وكذَا هو العنف يُمارسه الأقوياء بتكنولوجيا الاتّصال عند إخضاع المكان الأرضيّ لِجاذبيّة الفضاء «بتَوَاصُل الانقطاع» بُغيَةَ تثبيت القيود على الشعوب والأفراد بمفهوم جديد للسلطة يراهن على استعباد الفرد قبل استعباد المجموعة، والبلد قبل الإقليم، والذاكرة قبل المدينة بسيادة اللحظة على الموقع، والأعلى على الأسفل، والمنفعة على القيمة، والذريعة على الحقيقة.

وكذَا هو العنف المُضادّ، فرد عالميّ مُعَوْلَم يتوق إلى الحرّيّة ولا يقدر عليها، فيُذعن لأحكام الاستهلاك بإرادة مَنْ يُؤثر الانتحار البطيء على الموت العاجل، كأن يستجيب لِتفاصيل لعبة الاندماج في مهرجان اللَذّة المدفوعة إلى الانقضاء الحتميّ، وتتملّكه بين الحين والآخر كوابيس مَنْ فَقد المعنى أو قَلق اللحظة المبتورة أو انتظارات مَن لا ينتظر شيئاً أو أحَداً أو انتفاضة مفاجئة يستعيد بها نزْراً قليلاً من كرامة آدميّة مهدورة، فيصرخ بأعلى صوته مندّداً بجلاّديه وسائر القَتَلة من مَكشوفين ومُقنّعين، ومدافعاً عن كرامة الإنسان في صمت من يجلسون على الربوة ويمتلكون بعضاً من

القوّة الرادعة. وكلّما ازدادت القوّة عنفاً بعنهجيّة القوّة أضحى الوهن تبشيراً بعَصْر جديد قادم للقوّة، كمدينة هائلة قاتلة تنشر نفوذها في أداني الأرض وأقاصيها بفيْض ما تمتلكه من القوّة لترتدّ في الأخير على ذاتها وتُضحي بعضاً من كُلّ، ذاك الّذي يُنشئه رحم الصدفة بعد أن تهاوت كلّ القِيم وعصفت بها وبالبشريّة جمعاء فوضى القوّة الّتي لا تمتلك من السلطة إلاّ راهن العنف.

إنّ أيديولوجيا العنف اليوم المستبدّة بالمكان والكيان منظومة سيميولوجيّة خاصّة ناشئة تراهن في الأساس على الإعلام بما تُقدّمه من أخبار كاذبة تُضحي بالتكرار حقائق لا تقبل الدحض، سرعان ما تسكن الدماغ فتتملّك عديد الأقوال والأفعال. و إذَا دلالة الأمثل تتشكّل من ملفوظات الإشهار وخُطب القادة السياسيّين والعسكريّين، سادة العالم الجديد، ومشاهد الدم.

فتتجاذب النفس «مازوشيّة» الانطواء دفاعاً عمّا تبقّى من كرامة الكائن، و«ساديّة» مُرعبة، كابتسامات أولائك القادة تُقابلها دموع الأطفال اليتامى والثكالى، أو الارتخاء، كطمأنينة المُخدّر المنتشي تشي بانفجار هستيريّ يتّخذ له شاكلة القتل المستعاد، أو كَـ«جلد الذات» في ملفّاتنا التلفزيونيّة ينقطع بين الحين والآخر بحالٍ عُدوانيّة سرعان ما تتحوّل من «قتل الذات» إلى «قَتل الآخر» بالإدانة والنفي.

هو العنف، إذنْ، مادّة خامّ للفجيعة، يسكن ذات الكائن ليتشكّل حالاً من وسواس الذهان. وهو العنف يستثمر واقع الفراغ بعد انهيار كلّ الأيديولوجيّات القديمة لِيُنشئ مملكته الأيديولوجيّة الحادثة بذرائعيّة من

يرفض كلّ القِيم السالفة ولا يُنشئ له قِيماً محدّدة، لأنّه في واقع الاشتغال لحظة مبتورة لا تؤمن بمعنى ولا تستند إلى تاريخ، بل ترى في غياب القيمة إمكاناً مفتوحاً دائماً للصدفة والمفاجأة وكسْراً للاسترسال أو الاستدارة بحَلقات صغرى غير متماثلة، هي اللحظات المباشرة الحينيّة ينفِي حادثها السالف على أساس تقديس الحاضر.

وما «أيديولوجيا العنف»، بهذا التوصيف التقريبيّ، إلاّ تقليب آخر للأيديولوجيا بعد انهيار نظام القطبيّة الثنائيّة نتيجةَ صدمة المفاجأة وخيلاء القوّة المنتصرة واختلال التوازن بين القوى العالميّة وتقوُّض كلّ الثوابت السياسيّة والقيميّة تقريباً، كأنْ ينهار عالم ليظهر على أنقاضه عالم جديد، هو الآن بصدد التكوُّن، وقد ينهار وهو لا يزال في بَدْء تشكُّله إنْ لَمْ تُؤسّسه فكرة ولم يُخطّط له فيلسوف مثل العوالم السابقة، كأفلاطون، والفارابي، وابن رشد، وكانط، وهيجل.

أليس في نفي التعدُّد والاختلاف اليوم تجاهُلاً لِمفهوم الكينونة البدئيّ الّذي هو التواصُل؟ أليس الإنسان كائناً تواصليّاً منذ اللثغة الأولى، لحظةَ بدايات نشأة الوعي واللّغة مرورا من «الأمّ ـ الثدي» إلى «الأمّ ـ الآخر» تسكن الذهن رمزاً والنفس حالاً بدئيّة للعشق، إذْ كُلّما نَمَا اتّسع مجال التواصُل بالآخرين داخل البيت والحيّ والمدينة والمجتمع والعالم؟ وهل بالإمكان إنهاء الإنسان بإحلال الاتّصال مَحَلّ التواصل كما يرتئيه سماسرة السوق العالميّة اليوم وتُجّار النفط والسلاح تواصُلاً للانقطاع؟ وهل يمكن «لأيديولوجيا العنف» أن تؤسّس عالماً جديداً على أنقاض ذاك الّذي تهدّم وانهار منذ ثمانينات القرن الماضي؟ وكيف يُثمِر هذا «العالم الكارثي»

مفاهيمه ومُثُله وأنساقه المعرفيّة بِفِكر تواصليّ جديد، على غرار المشروع الفلسفيّ الّذي بَدَأ المفكّر الألمانيّ جورجن هابرماز تجسيد عديد مراحله وقطع فيه أشواطاً من المساءلة والبحث؟ كيف نستفيد من تاريخ الهزائم والانكسارات والقتل والدمار في راهن وجودنا؟ كيف نُحوّل الكارثة الّتي حلّت بهذا الوجود، ممثّلةً في اعتداء «الآخر» علينا ، إلى افتخار للإنسانيّة جمعاء بِشَرف المقاوَمة الّتي يخوضها الشعبان الفلسطينيّ والعراقيّ تحديدًا ضدّ الاحتلال الاستيطانيّ الصهيونيّ والاحتلال العسكريّ الأمريكيّ المدفوع بـ«ذرائعيّة» الاعتداء رغم مؤامرة الصمت والانتظار السائدة كونيّاً اليوم؟ كيف نستقرئ عناصر القوّة في هذه الذات المحاصَرة بما يتردّد من إشراقات هُنا وهناك، بَدْءاً بالتراث ومُروراً بإبداعاتنا الأدبيّة والفنيّة ومشاريعنا الفكريّة ووُصولاً إلى إمكانات التفرُّد والإضافة في «عَوْلَمَة الشعوب» المُمْكِنة الّتي نريدها بديلاً لِعَوْلمة الائتلاف، عولمة الاستبداد وكُلّيانيّة الرأي والقرار باسم «الليبيراليّة الجديدة» (حُرّيّة السوق الكونيّة) والديموقراطيّة وحقوق الإنسان؟ كيف نتحرّر من «مازوشيّة جلد الذات» و«ساديّة العشيرة» المُسْتنفرَة فينا ضدّ العشائر الأخرى أو «الذات الجريحة» الّتي تسعى إلى تشميل الآخر والنظر إليه على كوْنه واحِديّاً مُطلقاً دون الفصل بين الجلاّدين، دُعاة الحروب، وبين شُعوبهم المُحِبّة للسلام الرافضة للعُدْوان؟

إنّ الثقافة الّتي تحتاج إليها الإنسانيّة اليوم وفي المستقبل القريب والبعيد هي ثقافة الكشف عن مقاصد أيديولوجيا العنف بَدْءاً، ثمّ السعي إلى تجاوُز وقائعها وأحكامها. فهذا الكابوس الّذي استبدّ بحياتنا الراهنة يستدعي تفكيكاً خاصّاً يعود إلى الأسباب الأولى عند توصيف الظاهرة، إذِ العُنف،

في مختلف الوضعيّات، هو حادث لِسالِف، وهو الحادث الّذي لا يمكن أن يُنتج سوى حادث آخر، كالعُنف المُضادّ، أو كالقتل لا ينشئ من الأفعال في الاتّجاه الآخر سوى الثأر، ذلك القانون الطبيعيّ الغَضَبِيّ في غياب سلطة القانون الوضعيّ أو عند احتجاب القانون المتداوَل وطنيّاً وكونيّاً باعتماد حُجّة بسيطة مَفادها أنّه لا يُمكن للكائن مَهما كان أن ينتزع من كائن آخر الحقّ الطبيعيّ في الوجود والحقّ الثقافيّ في الاختلاف. فكيف التوسُّل بهذه الحجّة البدئيّة للرجوع بالعنف إلى القوّة، وبالقوّة إلى السلطة؟ وكيف نُطَوّر المبحث الأُنطولوجيّ (ماهيّة الكائن والكيان) بفِكْر جديد للقيمة يستجيب لأدقّ خصائص الواقع الرَاهن؟ كيف نُغالب «ذرائعيّة الفكر» بفكْر راهنيّ لا يقطع مع ثقافة القيمة ويحرص في الآن ذاته على الفائدة تطبيقاً ومرجعاً يستضيء به ذلك الفكر ويُراجع ذاته باستمرار؟

فهذه الأسئلة هي بعض من كلّ مُنفتِح يستدعي التفكير الفرديّ والتفكير الجماعيّ بإرادةٍ لا تنثني، إرادة الحياة الباحثة لها تحت أنقاض العجز والدمار وفي ليل الكارثة عن بديل «لأيديولوجيا العنف».

ذلك هو العنف، إذن، بمختلف مشاهده اليوم، وتلك هي «أيديولوجيا العنف»، اندفاع سريع بالكارثة ونحو الكارثة، تحمل في الداخل بُذُور دمارها وتصطدم باستحالة الاستمرار في التنامي، كـ«جمهوريّة الشرّ» الكونيّة اليوم تعرض غسيل فضائحها في سائر فضائيّات العالم التلفزيونيّة وتُجنّد ملايين «الأعداء» و «الخصوم» ضدّها في كلّ لحظة بمُختلف ما ينتشر من أعمالها الشيطانيّة المستفِزّة لِكُلّ ضمير حيّ: مشهد دمويّ عنيف جداً يتكرّر بعديد الصُور والوضعيّات، لأنّ القتل هو ذاته والقاتل هُنا/ هُناك يُصِرّ

على الاستمرار في القتل ولا يهمّ بالفرار، وضعيّة واحدة للجميع، هذا الكابوس الفظيع يتملّكنا عند النوم والاستفاقة ويستدعي هَبّةً عظمى في حجم هذه الكارثة الكونيّة للتحرُّر الجماعيّ من استعباد اللّيبيراليّة الجديدة المتوحّشة، بثقافة جديدة للقيمة والمعنى والتواصُل، وبِفكْر سياسيّ حادث ينتصر للسلم على الحرب ولإرادة الشعوب على إرادة تُجّار النفط والسلاح.

قائمة المراجع

1- المراجع بالعربيّة:

ـ أرنت (حنّة)، «في العنف»، ترجمة إبراهيم العريس، لبنان: دار الساقي، ط ١، ١٩٩٢.

ـ أرنت (حنّة)، «أُسس التوتاليتاريّة»، ترجمة أنطون أبوزيد، بيروت: دار الساقي، ط ١، ١٩٩٣.

ـ بلقزيز (عبد الإلَه)، «إشكاليّة المرجع في الفكر العربيّ المعاصر»، بيروت: المؤسّسة الجامعيّة للدراسات والنشر والتوزيع، ط ١، ١٩٩٢.

ـ بلقزيز (عبد الإلَه)، «العولمة والممانعة، دراسات في المسألة الثقافيّة»، سوريا: دار الحوار، ٢٠٠٢.

ـ بورديو (بيير)، «الزمن والسلطة»، ترجمةُ عبد السلام بنعبد العالي، المغرب: دار توبقال للنشر، ط ١، ١٩٨٦.

ـ الجابري (محمّد عابد)، «العولمة والهويّة الثقافيّة، عشر أطروحات»، مجلّة «فكر ونقد»، السنة ١، عدد٦، ١٩٩٨.

ـ جلال (شوقي)، «العقل الأمريكيّ يُفكّر، من الحريّة الفرديّة إلى مسخ الكائنات»، بيروت: الانتشار العربيّ، مصر: سينا للنشر، ط١، ١٩٩٧.

ـ حرب (عليّ)، «حديث النهايات، فتوحات العولمة ومآزق الهويّة»، لبنان ـ المغرب: المركز الثقافيّ العربيّ، ط١، ٢٠٠٠.

ـ الخياري (عبد الله)، «التعليم وتحدّيات العولمة»، مجلّة «فكر ونقد»، المغرب: العدد ١٢، أكتوبر ١٩٩٨.

- دوبري (ريجيس)، «محاضرات في علم الإعلام العام»، بيروت: دار الطليعة، ط١، ١٩٩٦.
- سعيد (إدوارد)، «الاستشراق، المعرفة، السلطة، الإنشاء»، ترجمة كمال أبو ديب، لبنان: مؤسّسة الأبحاث العربيّة، ط١، ١٩٨١.
- سليم (جيهان)، «عولمة الثقافة وإستراتيجيّات التعامل معها في ظلّ العولمة»، مجلّة «المستقبل العربيّ»، عدد ٢٩٣، جويلية ٢٠٠٣.
- سيزاري (بول)، «القيمة»، ترجمة عادل العوّا، بيروت - باريس: منشورات عويدات، ط١، ١٩٨٣.
- الصدّيقي (سعيد)، «هل تستطيع الدولة الوطنيّة أن تُقاوم تحدّيات العولمة؟» مجلّة «المستقبل العربي»، عدد ٢٩٣، جويلية ٢٠٠٣.
- «غويتيسولو (خوان)، في الاستشراق الإسبانيّ»، ترجمة كاظم جهاد، المغرب: دار الفنك، ١٩٩٧.
- فوكو (ميشيل)، «إرادة المعرفة»، بيروت: مركز الإنماء القوميّ، ١٩٩٠.
- فوكوياما (فرنسيس)، «نهاية التاريخ والإنسان الأخير»، بيروت: مركز الإنماء القوميّ، ١٩٩٣.
- ماركوز (هاربرت)، «الإنسان ذو البعد الواحد»، ترجمة جورج طرابيشي، بيروت: دار الآداب، ط٣، ١٩٨٨.
- محفوظ (محمّد)، «الحضور والمُثاقفة، المثقّف العربيّ وتحدّيات العولمة»، المغرب - لبنان: المركز الثقافي العربيّ.
- المرزوقي (أبو يعرب)، «آفاق النهضة العربيّة ومستقبل الإنسان في مهبّ العَوْلَمة»، بيروت: دار الطليعة، ط١، ١٩٩٩.
- المسكيني (فتحي)، «حديث القيامة بين الجليل والهائل»، مجلّة «الفكر العربيّ المعاصر»، العددان ١٢٤ - ١٢٥، خريف ٢٠٠٢ شتاء ٢٠٠٣.
- هاني (إدريس)، «المفارقة والمعانقة، سؤال المقايسة في قرن جديد»، المغرب - لبنان: المركز الثقافيّ العربيّ، ط١، ٢٠٠١.

هانتنغتون (صامويل)، «الصراع بين الحضارات»، بيروت: مركز الدراسات الإستراتيجيّة والبحوث والتوثيق، ١٩٩٥

2- المراجع بالفرنسيّة :

- Berthier (René),"L'occident et la guerre contre les arabes", France: L'Harmattan, 1994.
- Bürer (Martin), "Je et tu"? France: Aubier, 1969.
- Encyclopeadia Universalis, corpus 19.
- Encyclopeadia universalis, corpus 20.
- Habermas (T) ,"L'intégration républicaine", essais de théorie politique, Paris: Fayard, 2000.
- Habermas (J), 3 Après l'état - nation, une nouvelle constellation politique", Fayard, 2000.
- Hedegger (Martin), "L'Iêtre et le temps", France Gallimard, 1964.
- Hodard (philippe), "Le je et les dessous du je", France: Aubier, 1981.
- Marsal (maurice), l'autorité", Presses universitaires de France, 1958.
- "Le monde" (Journal), 15 Février 2002.
- Neitzche (F), "La volonté de puissance", librairie générale franáaise, 1991.